

AZƏRBAYCAN RESPUBLİKASI
DİNİ QURUMLARLA İŞ ÜZRƏ DÖVLƏT KOMİTƏSİ
AZƏRBAYCAN İLAHİYYAT İNSTİTUTU

DİN ARAŞDIRMALARI
JURNALI

№ 1 (4). İYUN 2020

AZƏRBAYCAN RESPUBLİKASI
DİNİ QURUMLARLA İŞ ÜZRƏ DÖVLƏT KOMİTƏSİ

AZƏRBAYCAN İLAHIYYAT İNSTİTUTU

“DİN ARAŞDIRMALARI” JURNALI

BAŞ REDAKTOR:

i.f.d. 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 Məmmədşadə (Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası – Azərbaycan) • Prof. Saffet Köse (Katip Çelebi Universiteti – Türkiyə) • Prof. Nəbi Mehdiyev (Trakya Universiteti – Türkiyə) • Prof. Zekeriya 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 Kiyəşimşəki (Əmir Kəbir Universiteti – İran) • Prof. Məhəmməd Səidi Mehr (Tərbiyə Mədris Universiteti – İran) • Dos. Ansqar Jodik (Friburg Universiteti – İsveçrə) • Dos. Bəhram Həsənov (Bülent Ecevit Universiteti – Türkiyə) • 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. Elvüsəl Məmmədov (Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası – Azərbaycan) • Dos. Ələddin Məlikov (Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası – Azərbaycan) • Dos. Anar Qafarov (Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası – Azərbaycan) • Dos. Aslan Həbibov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • fil.f.d. Səyyad Aran (Azərbaycan Respublikası Dini Qurumlarla İş üzrə Dövlət Komitəsi – Azərbaycan) • i.f.d. Aqil Şirinov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • f.f.d. Mirniyaz Mürsəlov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • i.f.d. Ceyhun Məmmədov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • f.f.d. Kövsər Tağıyev (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • f.f.d. Əhməd Niyazov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • s.f.d. Asəf 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 Əhmədşadə (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • f.f.d. İradə Tağıyeva (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) •

ƏDƏBİ REDAKTORLAR:

Rəna Həsərova
Leyla Salayeva

MƏSUL KATİB:

Elnarə Ağaoğlu

KORREKTOR:

Elnarə Ağaoğlu

ƏLAQƏ:

Əhməd Cəmil, 41A/Yasamal/Bakı

jurnal@ait.edu.az

Tel.: (012) 510 65 45, 510 39 61 (daxili 156),

(070) 250 05 27

ISSN: 2618-0030

Tiraj: 500

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

№ 1 (4). İYUN 2020

© Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu

**ГОСУДАРСТВЕННЫЙ КОМИТЕТ АЗЕРБАЙДЖАНСКОЙ РЕСПУБЛИКИ
ПО РАБОТЕ С РЕЛИГИОЗНЫМИ ОБРАЗОВАНИЯМИ
АЗЕРБАЙДЖАНСКИЙ ИНСТИТУТ ТЕОЛОГИИ**

ЖУРНАЛ “РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ”

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР:

д.ф.т. 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. Сафвет Кесе (Университет имени Катипа Челеби – Турция) • Проф. Наби Мехдиев (Университет Тракия – Турция) • Проф. Зекерия Гюлер (Стамбульский Университет 29 мая – Турция) • Проф. Абдуллах Кахраман (Университет Мармара – Турция) • Проф. Мустафа Алтундаг (Стамбульский Университет 29 мая – Турция) • Проф. Муаммер Эрбаш (Университет 9 сентября – Турция) • Проф. Абульфазы Кияшимшаки (Университет имени Амира Кабира – Иран) • Проф. Мухаммед Саиди Мехр (Университет Тарбиат Модарес – Иран) • Доц. Ансгар Джодик (Фрибургский университет – Швейцария) • Доц. Бахрам Гасанов (Университет имени Бюлента Эджевита – Турция) • Доц. Мубариз Джамалов (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 (Национальная академия наук Азербайджана – Азербайджан) • Доц. Аслан Хабибов (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • д.ф.фил. Сайяд Аран (Государственный комитет Азербайджанской Республики по работе с религиозными образованиями – Азербайджан) • д.ф.т. Агиль Ширинов (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • д.ф.ф. Мирнияз Мурсалов (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • д.ф.т. Джейхун Мамедов (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • д.ф.ф. Ковсер Тагиев (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • д.ф.ф. Ахмед Ниязов (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • д.ф.соц. Асаф Ганбаров (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • д.ф.т. Улькер Абузарова (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • д.ф.ф. Вюгар Самедов (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • д.ф.ф. Фаик Ахмедзаде (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • д.ф.ф. Ирада Тагиева (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан)

ЛИТЕРАТУРНЫЕ РЕДАКТОРЫ:

Рена Хасратова

Лейла Салаева

ОТВЕТСТВЕННЫЙ СЕКРЕТАРЬ:

Эльнара Агаоглы

КОРРЕКТОР:

Эльнара Агаоглы

КОНТАКТЫ:

Ахмед Джамиль, 41А/Ясамальский район/Баку

jurnal@ait.edu.az

Тел.: (012) 510 65 45, 510 39 61 (внутр. 156),

(070) 250 05 27

ISSN: 2618-0030

Тираж: 500

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

№ 1 (4), ИЮНЬ 2020

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

AZERBAIJAN INSTITUTE OF THEOLOGY

JOURNAL OF RELIGIOUS STUDIES

Publisher editor

Assist. 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) • Assoc. Prof. Bahram Hasanov (Bulent Ejevit University, Turkey) • 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 National Academy of Sciences, Azerbaijan) • Assoc. Prof. Aslan Habibov • PhD Sayyad Aran (The State Committee on Religious Associations of the Republic of Azerbaijan) • Assist. Prof. Agil Shirinov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assist. Prof. Mirniyaz Mursalov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assist. Prof. Jeyhun Mammadov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assist. Prof. Kovsar Tagiyev (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assist. Prof. Ahmad Niyazov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assist. Prof. Asaf Ganbarov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assist. Prof. Ulkar Abuzarova (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assist. Prof. Vugar Samadov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assist. Prof. Faig Ahmadzadeh (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assist. Prof. Irada Tagiyeva (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan)

COPY EDITORS:

Rana Hasratova
Leyla Salayeva

PROOFREADER:

Elnara Agaoglu

EXECUTIVE SECRETARY:

Elnara Agaoglu

CONTACT:

Ahmad Jamil 41A, Yasamal, Baku
jurnal@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 1 (4), JUNE 2020

MÜNDƏRİCAT

DİN SOSİOLOGİYASI

Din və sosial dəyişikliklər: Qarşılıqlı təsirin əsas istiqamətləri s.f.d. Asəf Qənbərov	7
---	----------

DİN PSIXOLOGİYASI

Erix Frommun din və şəxsiyyət arasındakı əlaqəyə dair görüşlərinin təhlili f.f.d., dos. Ələddin Məlikov, Azad Məmmədov	23
Psixoloji aspekt: gənclərdə dini münasibət və xoşbəxtlik əlaqəsi Eldar Kərimov	33
Psixoloji və islami aspektdə sağlam şəxsiyyət modeli Elvin Rəcəbov	53

TƏFSİR

Fəxrəddin Razi və Almalılı Həmdi Yazırın təfsiri əsasında dağlarla əlaqəli ayələrə elmi yanaşma f.f.d. Ələddin Sultanov	69
--	-----------

KƏLAM

İslam araşdırmalarında “Əsmaul-husna”nın (Allahın gözəl adlarının) yeri Yeganə Rəhnulla	81
Mehdilik inancının mənşəyi ilə bağlı elmi nəzəriyyələr Elnur Mustafayev	93

TARİX

Çalışma Ahlakı və Mesleklərə Bakış Açısından Kutadgu Bilig ve Siyâsetnâme'nin Karşılıklı Analizi Doç., Dr. Elnura Azizova	105
Qacar İranında din, siyasət və maarifçilik: Mirzə Mülküm xan nümunəsi t.f.d. Əli Fərhadov	129

FƏLSƏFƏ

- Əlişir Nəvainin dini-elmi əsərləri: (“Minacat”, “Nəzmul-cəvahir”
və “Hədisi-ərbəin”)
fil.e.d. Almaz Ülvi Binnətova 139
- Əxlaqın psixoloji və epistemoloji mənbəyi problemi:
Məhəmməd Əmin Sədrəddin Şirvaninin fəlsəfəsi nümunəsində
f.f.d., dos. Anar Qafarov 171
- Milli-mənəvi dəyərlərimizin qorunmasında Heydər Əliyevin rolu
i.f.d. Ceyhun Məmmədov 187
- Məhəmməd Hadinin fəlsəfi və ictimai-siyasi görüşləri
f.f.d., dos. Faiq Ələkbərli 201
- Birgəyaşayış mədəniyyəti ənənələrinin tədqiqində
Gəncə Səbzikar abidəsinin əhəmiyyəti
t.f.d. Elnur Həsənov225
- Huntigton’un Medeniyetlər Çatışmasının Arka Planı Olarak
Medeniyetlər İttifakı
Sinan Azimov 243
- Значение эмпатии в межгрупповых конфликтах
Сабина Будагова. 255

İSLAM HÜQUQU

- İslam Fiqh Akademiyasının orqan və hüceyrə transplantasiyası ilə əlaqədar
qərarları
f.f.d. Qəmər Cavadlı 269
- İmamyyə məzhəbinə görə İmam qaib olduğu dövrdə Cümə namazının hökmü
Hilal Ağamoğlanov287

TƏSƏVVÜF

- A General Look over Ismail Hakki Bursevî and the Period that He Lived
Ahmet Gokhan Ozturk..... 309

DİN VƏ SOSIAL DƏYİŞİKLİKLƏR:

Qarşılıqlı təsirin əsas istiqamətləri

s.f.d. Asəf Qənbərov,

Azərbaycan İlahiyyat İnstitutunun baş müəllimi

asefganbarov@ait.edu.az

orcid.org/0000-0002-6082-6029

XÜLASƏ

Bu məqalə sosioloji nöqteyi-nəzərindən din və sosial dəyişikliklər arasındakı qarşılıqlı təsirlərin tədqiqinə həsr edilmişdir. Din və sosial dəyişikliklər mövzusu din sosiologiyasının aktual problemlərindən biri kimi, sosial elmlər sahəsində alimlərin diqqətini cəlb etmiş və bu sahədə müxtəlif əsərlər meydana gəlmişdir. Bu araşdırmanın məqsədi din və sosial dəyişikliklərin qarşılıqlı əlaqələrindən bəhs edən tədqiqatları nəzərdən keçirmək, sosioloji konsepsiyalar və tarixi faktlar əsasında mövzunu obyektiv təhlil etməkdir.

Məqələdə, ilk növbədə, sosioloji fikirdə sosial dəyişiklik anlayışı izah edilir. Qeyd edilir ki, sosial dəyişiklik müvəqqəti və formal dəyişiklik deyil, sosial-mədəni sistemin sürəkliliyi dəyişikliklərini ifadə edir. Belə sistem dəyişikliklərinin din ilə qarşılıqlı əlaqələri çoxtərəfli və mürəkkəb bir xarakterə malikdir. Müəllif din və sosial dəyişiklik münasibətlərini üç aspektdən təhlil edir: din sosial dəyişikliyə maneə kimi, din sosial dəyişikliyin səbəbi kimi, sosial dəyişikliklərin dinə təsiri. İlk növbədə, belə bir nəticəyə gəlinmişdir ki, dinin sosial dəyişikliyə maneə təşkil etməsi nadir hallarda baş verə bilər, lakin bu, adətən, təşkilatlı ruhanilər sinfinin fəaliyyəti ilə əlaqədardır. Belə ki, din qurucuları və reformistlər, daha çox, sosial dəyişikliklər və yenilikləri həyata keçirməyə cəhd edirlər. Dinin sosial dəyişikliyə səbəb olması məsələsi də əhəmiyyətli mövzudur. Bu baxımdan, müəllif konkret tarixi faktlar əsasında dinin sosial dəyişikliyə təkan verməsinin müxtəlif nümunələrini göstərir. Sosial dəyişikliyin dinə təsiri məsələsinə gəlincə, qeyd olunur ki, cəmiyyətdə baş verən hüquqi, siyasi, sosial-mədəni dəyişikliklər səbəbi ilə dinlərin həm təşkilatı strukturunda, həm də ehkamlarında dəyişikliklərin və islahatların meydana gəlməsi danılmaz faktır.

Açar sözlər: din, sosial dəyişiklik, modernizasiya, din sosiologiyası.

Giriş

Din və sosial dəyişikliklər arasındakı qarşılıqlı təsirlərin öyrənilməsi din sosiologiyasının aktual problemlərindən biridir. Bu mövzuda xüsusi əhəmiyyət kəsb edən və cavablandırılması vacib olan suallar arasında aşağıdakıları qeyd edə bilərik: “Din – sosial dəyişikliyə, yeniliklərə, o cümlədən inkişafa maneə təşkil edirmi?”, “Din – sosial dəyişikliyin təkanverici amili kimi çıxış edirmi?” və ya “Din bir institut və ehkamlar məcmusu kimi, sosial dəyişikliklərdən təsirlənirmi?”.

Şübhə yoxdur ki, hər dövrdə və hər cəmiyyətdə bu suallara cavabların axtarılması böyük əhəmiyyətə malikdir. Klassik və müasir sosiologiyada din və sosial dəyişikliklər arasındakı qarşılıqlı təsirlərə dair çoxlu tədqiqatlar aparılmış və müstəqil əsərlər qələmə alınmışdır. E.Dürkheymin “Dini həyatın elementar formaları”, M.Veberin “Protestant etikası və kapitalizmin ruhu” adlı əsərlərində, habelə modern sosiologiyanın görkəmli nümayəndəsi T.Parsonsun yaradıcılığında, həmçinin İ.Vax, P.Berger və digər sosioloqların işləyib hazırladığı dinin sosioloji nəzəriyyələrində bu mövzu mühüm yer tutmuşdur. Adları çəkilən sosioloqlar, bir tərəfdən, sosial dəyişikliklər səbəbi ilə dinin öz təsirini nisbətən itirməsi, yəni sekulyarizasiya prosesini vurğulamış, digər tərəfdən müasir dövrdə belə, dinin sosial proseslərə təsir etmə potensialını əsaslandırmağa çalışmışlar.

Qeyd edilməlidir ki, Azərbaycanda din sosiologiyası yeni bir sahə olduğu üçün, din və sosial dəyişiklik arasındakı əlaqələrə dair hər hansı bir müstəqil əsərə və ya tədqiqata rast gəlmək, demək olar ki, mümkün deyildir. Bu baxımdan, müasir Azərbaycan cəmiyyətində dinin əhəmiyyəti və onun sosial sfera ilə qarşılıqlı əlaqələrini nəzərə alaraq, sosial dəyişiklik və din münasibətlərini nəzəri aspektə araşdırmağı məqsədəuyğun hesab edirik. Beləliklə, bu məqalədə din və sosial dəyişiklik arasındakı əlaqələr, əsasən, Din sosiologiyası nəzəriyyələrini çərçivəsində üç istiqamətdə – din sosial dəyişikliyə maneə kimi, din – sosial dəyişikliyin səbəbi kimi və sosial dəyişikliklərin dinə təsirləri aspektlərindən tədqiq edilir. Mövzu ilə bağlı klassik və müasir sosiologiya ədəbiyyatına müraciət edilir, tarixi faktlara əsaslanaraq bu problemə aydınlıq gətirilir.

Sosioloji fikirdə sosial dəyişiklik anlayışı

Müasir sosioloji fikirdə cəmiyyət həm statik, həm də dinamik cəhətlərdən tədqiq edilir. Cəmiyyətin statik tədqiqi onu dəyişməz və sabit bir sistem kimi nəzərdən keçirir. Burada cəmiyyətin strukturu, yəni ictimai rollar və funksiyalar, habelə fundamental ictimai institutların hər biri dəyişməz vahid kimi öyrənilir. Cəmiyyətin dinamik cəhətdən tədqiq edilməsi isə cəmiyyəti daimi dəyi-

şilməkdə olan bir sistem kimi tədqiq edir; onun dəyişilmə səbəblərini, dəyişikliklərin istiqamətini və qanunauyğunluqlarını aşkara çıxarmağa cəhd edir. Məhz bu baxımdan, sosiologiyanın banilərindən biri olan O.Kont “sosial statik” və “sosial dinamik” anlayışlarından istifadə edərək, cəmiyyətin sabit və dinamik yönlərini fərqləndirmişdir. Onun fikrincə, “sosial statik” ictimai həmrəyliyi əsasını təşkil edən “konsensus” məsələsi ilə, “sosial dinamik” isə bəşəriyyətin ictimai şüurunun inkişaf mərhələləri ilə bağlıdır (Comte 2001, 33; Aron 2004, 85).

Qeyd edilməlidir ki, sosiologiyada heç bir cəmiyyət tam statik qəbul edilmir, əksinə, hər cəmiyyətin özünəməxsus dinamizmə malik olduğu etiraf olunur. Belə ki, bütün cəmiyyətlər daimi olaraq müəyyən ölçüdə dəyişikliyə məruz qalır. Xüsusilə də XVII-XVIII əsrlərdən etibarən Avropada başlayan sənayeləşmə və modernləşmə prosesləri bu cəmiyyətlərin dəyişilmə sürətini əhəmiyyətli dərəcədə artırmışdır. Deməli, sosioloji cəhətdən cəmiyyətin tədqiq edilməsi dəyişikliyi nəzərə almalıdır. Hərçənd, cəmiyyətdə baş verən hər dəyişikliyin sosial dəyişiklik kimi dəyərləndirilmədiyi də qeyd edilməlidir. Məsələn, moda dəyişikliyi, iş həyatındakı dəyişiklik, yaxud texniki avadanlıqların yenilənməsi sosiologiyada sosial dəyişiklik kimi nəzərdən keçirilmir. Sosial dəyişiklikdə əsas meyar sosial sistemi meydana gətirən strukturlarda (ictimai rollar və status) və ictimai institutların strukturunda, habelə onların rolunda və funksiyalarında meydana gələn sürətli dəyişilmələrdir (Günay 2005, 361).

Sosial dəyişikliyin konkret tərifini vermək o qədər də asan deyil, çünki cəmiyyət daxil olmaqla hər şey dəyişilməkdədir. Vaxt keçdikcə, həm fiziki, həm də sosial mühit dəyişikliyə məruz qalır. Qədim yunan filosofu Heraklit bu gerçəkliyi belə ifadə etmişdir: “İnsan bir çayda iki dəfə üzə bilməz”. Buna baxmayaraq, daimi dəyişikliyə məruz qalan fenomenləri müəyyən konsepsiyalar vasitəsilə təsvir etmək zəruridir. Dəyişikliyi, ancaq dəyişilməz və sabit olana əsaslanaraq izah etmək mümkündür. Beləliklə, sosial dəyişikliyin təhlil edildiyi bütün sosioloji nəzəriyyələrdə dəyişikliklər sabit olan ideal tiplər əsasında nəzərdən keçirilir (Giddens 2010, 122).

Sosial dəyişikliklər – cəmiyyətin əksər hissəsini əhatə edən kollektiv dəyişilmədir. Sosial dəyişiklik cəmiyyətin əsas təsisatlarının məcmusunda meydana gələn siyasi, hüquqi, dini, bədii, fəlsəfi baxışların, iqtisadi quruluşun və mədəniyyətin həmişəlik dəyişikliklərini ifadə edir. Bu dəyişikliklər prosesində sosial sistem, institutlar və təşkilatlar bir haldan başqa hala keçir: sadədən mürəkkəbə, aşağı pillədən yuxarı pilləyə doğru inkişaf edir (Qolenkova, Akuliç, Kuznetsov 2007, 378).

Sosial dəyişikliklər müxtəlif şəkildə təsnifatlandırılmışdır. T.Parsons sosial dəyişiklikləri struktur baxımından üç qrupa ayırmışdır. Bunlar ictimai

dəyərlərdə, ictimai institutlarda və fərdlərin dünyagörüşündə meydana gələn dəyişikliklərdir. Başqa bir yanaşmaya görə, sosial dəyişiklik - ictimai strukturlarda, mədəniyyətdə və ictimai funksiyalarda yaranan dəyişilmə olmaqla üç qrupda fərqləndirmişdir (Günay 2005, 363-364). Sosial dəyişikliklərin müxtəlif növlərini ehtiva edən məfhumlara - təkamül, tərəqqi, böyümə, tənəzzül, inqilab, modernləşmə, qloballaşma, sekulyarizasiya və digərləri aid edilir. (Arslantürk, Amman 2001, 337). Bütün bu qavramlar sosial institutların, strukturların bu və ya digər şəkildə dəyişikliyə məruz qalmasından, başqa sözlə, bir haldan başqa bir hala keçməsinə ibarətdir.

Din və sosial dəyişikliklərin qarşılıqlı əlaqələri

Din ilə sosial dəyişikliklər arasındakı münasibətləri nəzərdən keçirdiyimiz zaman, bir tərəfdən, dinin sosial dəyişikliklərə təsirləri, digər tərəfdən, sosial dəyişikliklərin dinə təsiri mövzusunə toxunmamız lazımdır. Bu iki fenomen arasında, təbii ki, birtərəfli deyil, mürəkkəb və qarşılıqlı əlaqələrin mövcud olduğu müşahidə edilir.

Dinin və sosial dəyişikliklər arasındakı münasibətlər kontekstində din bəzən sosial dəyişikliyə maneçilik törədən amil kimi, bəzən sosial dəyişikliyin bilavasitə səbəbi kimi nəzərdən keçirilir. Tarixdə dinin cəmiyyət həyatında inqilabi dəyişikliklərə səbəb olduğunu göstərən çoxlu nümunə vardır. Sosial dəyişikliklərin təsiri altında dini təlim və mərasimlərin dəyişilməsi və yeni meydana gəlmiş ictimai-siyasi situasiyalara dinin adaptasiya olması prosesi din və sosial dəyişikliklər arasındakı münasibətlərin son istiqamətini təşkil edir.

Din – sosial dəyişikliyə maneçilik törədən amil kimi

Sosioloji baxımdan din və sosial dəyişiklik arasındakı münasibətlər, adətən, K.Marks və M.Veber arasındakı konseptual münaqişə kontekstində təhlil edilmişdir. M.Veber dini sosial dəyişikliyə səbəb olan amil kimi nəzərdən keçirirdi. K.Marks isə ümumiyyətlə, dinin sosial dəyişikliyə maneçilik törətdiyi, mövcud ictimai-siyasi sistemi legitimləşdirdiyi və onu haqlı çıxardığı fikrini irəli sürmüşdür.

Qeyd edilməlidir ki, K.Marks dinlərin sinifli cəmiyyətdə meydana gələn sosial bir institut olduğuna inanırdı. O, dinlərin mənşəyi ilə əlaqəli olaraq belə düşünürdü ki, ibtidai cəmiyyətlərdə əvvəlcə təbii hadisələri mənalandırmaq üçün dini və mifoloji izahlara müraciət edilmiş, daha sonra mədəniyyətin inkişaf etmiş mərhələlərində isə bu miflər və inanclar dini təlimlərə çevrilərək, cəmiyyətin mövcud strukturunu formalaşdırmağa və onu olduğu kimi saxlamağa xidmət etməyə başlamışdır (Thomson 2004, 52).

K.Marks hesab edirdi ki, cəmiyyətin strukturunu və onun dəyişməsinə təmin edən bazis institut iqtisadiyyatdır. Siyasət, hüquq, din, dəyərlər və digər ictimai institutlar isə iqtisadi münasibətlər tərəfindən şərtləndirən üstqurumları meydana gətirir. Beləliklə, Marks belə bir nəticəyə gəlmişdir ki, bütün dövrlərdə cəmiyyətdə geniş yayılmış ictimai-siyasi baxışlar, dini dəyərlər və ideologiyalar iqtisadi resurslara malik olan hakim təbəqənin mənafeyini əks etdirir (Wallace, Wolf 2012, 121). Onun tarixi materializm təhlilinə görə, cəmiyyətin təməlini meydana gətirən iqtisadi münasibətlər bütün digər ictimai institutları şərtləndirən başlıca amildir. Din də iqtisadi münasibətlərin təsiri altında yaranmış və sosial stratifikasiya (sosial təbəqələşmə) prosesində legitimləşdirici funksiya daşıyan institutlardan biridir. Beləliklə, o, dini zəif və istismar edilən siniflərin təsəlli qaynağı kimi görür və insanları mübarizə aparmaqdan çəkindirən ictimai institut kimi nəzərdən keçirirdi. Məşhur bir sözümdə K.Marks deyirdi: “*Din, xalqın tiryəkidir*” (Giddens 2000, 470).

Beləliklə aydın oldu ki, K.Marksın fikrincə, din sinfi cəmiyyətin məhsulundan ibarətdir. O, iddia edirdi ki, din insanların öz təbiətinə yadlaşması (özgələşmə) və cəmiyyətin siniflərə bölünməsi nəticəsində yaranmışdır. Beləliklə, din həm yadlaşmanın, həm də sinfi mübarizənin ifadəsi kimi təzahür edir. Bununla yanaşı, K.Marksın yanaşmasına görə, din aşağı təbəqədəki insanların nəzarətdə saxlanması və istismar edilməsinin ideoloji vasitəsidir (Hamilton 2001, 91). Belə ki, orta əsrlərdə “*böyük varlıq silsiləsi*” düşüncəsi çərçivəsində krallar, rahiblər, lordlar, azad insanlar və qullar şəklində mövcud olan sosial iyerarxiyanın (təbəqələşmə) təbii hal və tanrı tərəfindən qoyulan bir nizam olduğu iddia edilirdi. Məsələn, hind kastalar sistemində hər bir fərdin bir kastaya (sosial sinfə) mənsub olması ilahi bir təqdir kimi qəbul edilir. Beləcə, hər fərd nə qədər ağır olursa-olsun, yer aldığı kastaya uyğun şəkildə yaşamaq, bu halından razı olmalı və üst siniflərin yaşadığı həyatı arzulamamalıdır. Bu düşüncənin ortaya çıxardığı nəticə ondan ibarətdir ki, insanlar mövcud olan ictimai quruluşu və cəmiyyətin strukturunu dəyişdirəcək hər hansı bir fəaliyyətdən uzaqlaşdırılır. Bunun yerinə onlara sahib olduqları ilə kifayətlənməli və tanrının “iradə”sinə uyğun hərəkət etmələri aşılır. K.Marks güman edirdi ki, dində ölümdənsonrakı mükafatlandırılma vədləri saxta bir təsəlli qaynağı kimi çıxış edərək, ictimai-siyasi həyatda insanların mütiliyinə səbəb olur. Beləliklə, təslimiyyətə dəvət edən inancları qəbul edən insanlar, nəinki cəmiyyətin quruluşunu dəyişdirməyə gücləri çatmadığına, hətta buna haqları belə olmadığına inanmağa başlayırlar. Həmçinin, bir çox cəmiyyətlərdə yoxsulluğun və quldarlığın ilahi iradənin nəticəsi olduğu iddia edilmiş və beləcə sosial bərabərsizliklərin aradan qaldırılması təşəbbüsləri tanrının iradəsinə qarşı gəlmək kimi dəyərləndirilmişdir (Thomson 2004, 53).

K.Marks hesab edirdi ki, cəmiyyətdə meydana gələn dəyişikliklər ən çox hakim siniflərin mənafeyinə zərbə vurur. Odur ki, bütün hakim siniflər sahib olduqları imtiyazları dini cəhətdən legitimləşdirməyə çalışmışlar. Buna görə də hər dövrdə xalq arasında təbliğ olunan ideologiyalar hakim siniflərin dini, siyasi, iqtisadi düşüncələrindən ibarət olmuşdur. K.Marksın söylədiyi kimi, iqtisadi və maddi resurslara nəzarət edən hakim siniflər özlərinin mənfəətinə xidmət edən ideoloji düşüncələr yaradır və onlara nəzarət edir. Bütün orta əsrlər boyunca krallar, monarxlar və lordlardan ibarət olan hakim təbəqə ruhanilər sinfi ilə əlbir olaraq, ideoloji nəzarət vasitələri ilə hakimiyyətlərini bərqərar etməyə cəhd göstərmişlər.

K.Marksın din haqqındakı fikirləri çoxlu tənqidlərə məruz qalmışdır. Bunlardan birincisi, onun din təhlilinin birtərəfli olduğu və dinlərin sosial dəyişikliklərə səbəb olan yönlərini nəzərə almamasıdır. Yəni din hər zaman legitimləşdirmə və ictimai nəzarət vasitəsi kimi çıxış etməmişdir. Tarixdə çoxlu sayda dindən ilham alan azadlıq mübarizələri və inqilablar baş vermişdir. Bundan başqa, K.Marksın tənqidi, sadəcə, dində mühafizəkar ruhanilərin xarakterik davranışlarına şamil edilə bilər. Din qurucuları və dini reformistlər isə mövcud ictimai-siyasi nizamı qorumanın deyil, islahatlar və yeniliklərin tərəfində yer tutmuşlar (Hamilton 2001, 95-97).

Digər tərəfdən, qeyd edilməlidir ki, din institutunun sosial dəyişikliklərə maneə təşkil etməsi ruhani sinfinin fəaliyyəti ilə bağlıdır. Bu baxımdan, M.Veber göstərmişdir ki, antik Yunanıstanda baş verən böyük mədəni, siyasi və fəlsəfi tərəqqinin səbəblərindən biri yunan dinində təşkilatlı rahiblər sinfinin olmaması idi. Belə ki, rəsmi dini təmsil edən rahiblər sinfi hər cür dəyişikliyin qarşısında maneə kimi çıxış edir. Hinduizmin “*kasta sistemi*” də yüzillərdən bəri ciddi bir dəyişilməyə məruz qalmadan varlığını qoruması, məhz bu dinin təmsilçisi hesab edilən “brahman” sinfinin sayəsində mümkün olmuşdur (Günay 2005, 370-371).

Dini ənənələr qurucu rəhbərin dini təcrübəsinə əsaslanaraq, bu dini təcrübəni yenidən yaşamaqdan ibarət olan ayin və mərasim xüsusiyyətləri daşıyır. Bu mühafizəkar xüsusiyyəti ilə din, təbii ki, hər hansı dəyişiklikdən uzaq qalmaq tendensiyası daşıyır. Nəticə olaraq, din hər növ dəyər, adət-ənənə, əxlaqi normalar, ictimai və mədəni struktur dəyişikliyinə qarşı çıxan bir funksiya yerinə yetirir. Həm funksionalist sosioloji nəzəriyyə, həm də marksist nəzəriyyələr dinin sosial dəyişilməyə maneçilik törətdiyini önə çəkmişdir. Funksionalizm nəzəriyyəsində din ictimai həmrəyliyi möhkəmləndirən və sosial inteqrasiyanı təmin edən bir amil kimi nəzərdən keçirilir. Belə ki, din dəyişikliyin deyil, cəmiyyətin istiqrarının təminatçısıdır. Marksist nəzəriyyələrdə isə bu fikir irəli sürülür ki, din, bir tərəfdən iqtidarda olan siniflərin

hakimiyyətini legitimləşdirən bir ideologiya, digər tərəfdən isə istismara məruz qalan aşağı sınıfların iztirablarını yüngülləşdirən bir təsəlli vasitəsidir. Nəticədə, hər iki nəzəriyyə iddia edir ki, din sosial dəyişikliklərə maneçilik törədir və cəmiyyətin quruluşunu olduğu kimi saxlamağa xidmət edir (Günay 2005, 369).

Din – sosial dəyişikliklərin səbəbi kimi

Din bəzi hallarda sosial dəyişikliklərə maneçilik törətməklə yanaşı, həm də müəyyən dini ideyaların təmsalında sosial dəyişilmənin səbəbi kimi çıxış edir. Bu baxımdan, M. Veberin *“Protestant etikası və kapitalizm ruhu”* adlı əsərində dinin iqtisadi münasibətlərə təsirlərini nümunələrlə göstərməsi xüsusi diqqətə layiqdir.

M. Veberin fikrincə, dini dəyərlər və etiqadlar münasib şərait yarandıqda ictimai, iqtisadi və siyasi dəyişikliklərin meydana gəlməsinə təkan verə bilər. Təbii ki, bu prosesdə bir çox amil birgə rol oynayır, lakin burada dinin dəyişilmə prosesinə mane olmadığı, hətta dəyişikliyi stimullaşdırdığı vurğulanır. Tarixi faktlar da onu göstərir ki, müəyyən dövrlərdə din sosial dəyişikliklərin bilavasitə səbəbi kimi çıxış etmişdir (Hamilton 2001, 165-167). Bu kontekstdə M. Veber hesab edir ki, Qərbdə kapitalist iqtisadi münasibətlərin inkişafı prosesində həm dini-əxlaqi dəyərlər, həm də sənayeləşmə kimi iqtisadi amillər birlikdə mühüm rol oynamışdır. Sözügedən dini dəyərlər, M. Veberə görə, protestantlığın bir qolu olan kalvinizmin ilahi tale təlimi ilə əlaqədardır (Thomson 2004, 58). Bu təlimə görə, bütün insanların ilahi qurtuluşa nail olub-olmadığı öncədən təyin edilmişdir və insanlar heç bir şəkildə öz taleyindən qaça bilməzlər. Buna baxmayaraq, iqtisadi həyatda uğur qazanmaq ilahi qurtuluşun əlaməti sayıla bilər. Bu səbəbdən, kalvinistlər çox çalışaraq, maddi zənginliklərini artırır, beləliklə də ilahi qurtuluşun əlamətlərinə nail olmağa çalışırdılar. Digər tərəfdən, kalvinistlər asketik dini əqidənin təsiri altında təmtəraqlı həyat sürməkdən imtina edir və əldə etdikləri qazancları sərmayəyə çevirirdilər. M. Veber hesab edir ki, kalvinistlərin bu dini əqidəsi və iqtisadi həyatdakı əzmlı çalışmaları modern kapitalizmin meydana gəlməsinin əsas amillərindən biridir (Weber 2008, 85-87).

Keçən əsrin ortalarında, ABŞ-da sivil haqlar hərəkatının baş verməsində din amilinin rolu, şübhəsiz ki, dini inancların sosial dəyişilməyə təsirlərini göstərən digər mühüm nümunədir. Sivil haqlar hərəkatı 1954-1968-ci illərdə ABŞ-da meydana gəlmiş kütləvi etirazlar aksiyasıdır. Bu hərəkatda afrikamənşəli amerikalılar müxtəlif irqçi qanunlara qarşı çıxaraq, bunların dəyişdirilməsinə nail oldular. Sivil haqlar hərəkatı Amerika tarixində meydana gəlmiş ən böyük ictimai nailiyyətlərdən biri hesab olunur. İnsanlar azadlıq, bəra-

bərlik, demokratiya uğrunda həyatlarını təhlükəyə atmış, bərabərlik və azadlıq naminə böyük uğurlara nail olmuşdular. Bu hərəkətin bir çox yöndən dinə borclu olduğu və qaynağını dindən aldığı danılmaz bir faktır. Sivil haqlar hərəkətinin liderlərindən biri olan Martin Lüter Kinq (1929-1968) bir çox yazısında dinin insanlara hansı dərəcədə ilham qaynağı olduğunu və dini inancların sivil haqlar hərəkətində aktiv rol oynadığını qeyd etmişdir. O, Xristianlığın etik prinsiplərinin bu hərəkəti stimullaşdıran bir amil olduğunu vurğulamışdır (Zuckerman 2016, 155). Həmçinin müsəlman afro-amerikalılar da bu hərəkətdə aktiv rol oynamışlar. Xüsusilə qeyd olunmalıdır ki, “Malkolm X” ləqəbi ilə tanınan amerikalı müsəlman aktivist əl-Hac Malik əl-Şahbaz (1925-1965) bu hərəkətin aparıcı simalarından biri olmuşdur.

M.Veber sosial dəyişikliklər ilə din arasındakı münasibətlərin müəyyənləşdirilməsində dini liderlərin müxtəlif tiplərinin oynadığı rolu ətraflı təhlil etmişdir. Yuxarıda qeyd olunduğu kimi, o, xarizmaya malik olan din qurucuları – peyğəmbərlər və dini reformçular ilə mühafizəkar ruhanilər sinfini xüsusilə fərqləndirir; din qurucuları və peyğəmbərlər, əsasən inqilabi yeniliklərin təfərdarı kimi, ruhanilər sinfi isə daha çox mövcud quruluşun qoruyucuları kimi çıxış edir. M.Veberin dini liderlik təsnifatında Zərdüşt, İsa və Məhəmməd peyğəmbər din qurucusu; uzaq Şərq dinlərində Konfutsi və Lao-Tze isə dini reformçu hesab edilir (Wach 1995, 416-420). Bu xarizmatik liderlər tarixdə inqilabi dəyişiklikləri həyata keçirmələri ilə xarakterizə edilir. Xarizmatik dini liderin vəfatından sonra, onun yolunu davam etdirən ruhanilər sinfi isə mövcud dini-siyasi quruluşun mühafizəkar keşikçilərinə çevrilirlər.

Ruhanilər sinfi Tanrı ilə insan arasında bir vasitəçi olaraq, həmişə keçmişdən gələn ənənələri mühafizə edirlər. Ənənənin qoruyucusu olan ruhanilər, eyni zamanda, bir hakim, idarəçilərin müşaviri, dini dəyərləri təbliğ və təlim edən müəllim rolunda çıxış edirlər. Ruhanilər dini təlimlərə və ibadətlə bağlı bütün mərasimlərə nəzarət edirlər (Wach 1995, 440). Buna baxmayaraq, müxtəlif dinlərdə ruhanilər sinfinin statusu və təşkilatlanma forması birbirindən fərqlənir. Xristianlıqda, xüsusilə də Katolik Kilsəsində ruhanilər sinfi çox güclü təşkilati struktura malikdir. İslam dinində isə *üləma sinfi* (din alimləri) mövcud olsa da, bu təşkilatlı bir ruhanilər sinfinə çevrilməmişdir. Beləliklə, İslam dini digər təşkilatlı ruhanilər sinfinə malik olan dinlərlə müqayisədə, sosial dəyişikliklərə və yeniliklərə qarşı güclü bir maneə təşkil etməmişdir.

Sosial dəyişikliklərin dinə təsiri

Sosial dəyişikliklər və din arasındakı münasibətlərin üçüncü istiqamətini iqtisadi, siyasi, hüquqi və digər sosial dəyişikliklərin dinə təsirlərinin öyrənil-

məsi təşkil edir. Bu problemin müzakirəsinə keçməzdən əvvəl, belə bir mühüm sualın cavablandırılması vacibdir: sosial dəyişikliklər dini ehkamların, ayinlərin və mərasimlərin dəyişilməsinə səbəb ola bilərmi? Mühafizəkar və ya fundamentalist dini cərəyanlar dini ehkamların dəyişilməz olduğunu iddia etsələr də, tarixi faktlar bunun, həmişə belə olmadığını göstərir. Xüsusilə də sosioloqlar dinin sosial dəyişiklərdən təsirləndiyinin çoxlu nümunələrini diqqətə çatdırırlar. Qeyd edilməlidir ki, sosioloji baxımdan dinin dəyişilməsi dedikdə, insanların dini təsəvvürləri, inancları və dini fəaliyyətləri, yəni dinin sosial təzahürlərinin dəyişilməsi nəzərdə tutulur.

Din sosiologiyasında cəmiyyətin dinə təsiri və ya dini ehkamların dəyişilməsi hadisəsi – ictimai, iqtisadi, siyasi sistemin köklü dəyişikliklərə məruz qalması səbəbi ilə dinin mövcud situasiyaya uyğunlaşması kimi xarakterizə edilir. Burada din institutunun dinamik inkişafa malik olan sosial-mədəni sistemə adaptasiyasından bəhs olunur: cəmiyyətdə meydana gələn yeni tələbatlara cavab olaraq, dinin əsas mənbələri yenidən interpretasiya edilir, beləliklə də yeni dini təlimlər, ehkamlar və mərasimlər təşəkkül tapır (Okumuş 2003, 175).

Qeyd edilməlidir ki, sosioloji baxımdan din-cəmiyyət münasibətləri tədqiq edildikdə, din institutu müstəqil bir fenomen kimi başa düşülmür, çünki din hər zaman müəyyən sosial-mədəni mühit ilə qarşılıqlı əlaqədə mövcuddur. Dinlərin sosial-tarixi təhlili göstərir ki, bütün dinlər meydana gəldiyi dövrün ictimai, siyasi, əxlaqi, hüquqi, elmi dünyagörüşünü özündə əks etdirir. Buna görə də din zəruri surətdə cəmiyyətdə baş verən dəyişikliklərdən təsirlənir.

Gəlin müasir din sosioloqu F.Zukermanın “*Din sosiologiyasına giriş*” adlı kitabında dinin sosial dəyişikliklərdən necə təsirləndiyini əyani şəkildə göstərən iki nümunəni nəzərdən keçirək. Birinci nümunə mormonizm dinində irqçilik məsələsi, digəri isə Yucin yəhudi icmasında qadın hüquqları ilə əlaqədardır. F.Zukerman qeyd edir ki, XVII-XVIII əsrlərdə mormonizmin etiqadi təlimlərində bir qayda olaraq, qaradəriliyə ruhani lider olmaları, yaxud rahiblik etmələrinə icazə verilmirdi və bu ənənə həmin dövr üçün xarakterik qəbul olunurdu. İrqlərin bərabərsizliyi stereotipinə söykənən bu ənənə, hətta 1978-ci ilə qədər qüvvədə qalmışdır. Mormonizmin Müqəddəs Kitabı hesab edilən “Mormon kitabı”nda qaradəriliyə günahkar xalq kimi tanrı tərəfindən lənətləndiyi və insanların günahları ucbatından dərilərinin qaraldığı yazılmışdır. Təbii ki, mormonizdə qaradəriliyə qarşı ayrı-seçkilik, Birləşmiş Ştatlarda irqçiliyin hökm sürdüyü dövrlərdə meydana gəlmişdir. 1978-ci ildə “möcuzəli” bir hadisə baş verir, mormon ruhani lideri kilsədə ibadət əsnasında vəhy alır və artıq qaradəriliyə gətirilən irqi məhdudiyətlərin tanrının iradəsi ilə

ləğv edildiyini elan edir. Bu məqamda, belə bir sualın cavablandırılması labüddür: “köhnə irqi ayrı-seçkiliyə əsaslanan ənənənin ləğv edilməsinin səbəbi tanrının iradəsinin dəyişilməsidirmi, yoxsa həmin dövrdə ABŞ-da irqçiliyə və sosial bərabərsizliyə qarşı həyata keçirilən genişmiqyaslı sivil haqlar hərəkatıdır?”. Təbii ki, sosioloqlara görə, ikinci cavab daha məntiqli və reallığa uyğundur. ABŞ-da qərarətililər üçün qoyulmuş hüquqi məhdudiyətlər məhz sivil haqlar hərəkatı nəticəsində aradan qalxmış, institutlaşmış irqçi ayrı-seçkiliyi müdafiə edən qanunlar ləğv edilmişdir: onlara seçkilərdə iştirak etmə və digər haqlar verilmişdir. Beləliklə, bu hadisənin təsiri altında dinlərdə irqçiliyi, ayrı-seçkiliyi haqlılaşdırən təlimlər də dəyişdirilmək məcburiyyətində qalmışdır (Zuckerman 2016, 133-137).

F.Zukerman sosial dəyişikliklərin dinə təsirini göstərən ikinci nümunədə ABŞ-ın Yucin şəhərində yerləşən bir yəhudi icmasında feminizm hərəkatının dinə təsirlərindən bəhs edir. Məlum olduğu kimi, bir çox dində, eləcə də bəzi yəhudi icmalarında dini ayinlərin yerinə yetirilməsində qadınlar üçün bir sıra məhdudiyətlər mövcuddur. Bəzi dinlərdə qadınlar üçün qoyulan bu məhdudiyətlər müqəddəs kitablarda öz təsdiqini tapmışdır. Belə hökmlərin haqlılaşdırılması məqsədilə, bəzi hallarda, müqəddəs kitablarda qadınlarla bağlı mənfi xüsusiyyətlər önə çıxarılmışdır. F.Zukerman göstərir ki, qadın haqları məsələsini qaldırmaqla feminizm hərəkatı Yucin yəhudi icmasının etiqad və mərasimlərində, hətta dini mətnlərində böyük dəyişikliyə səbəb olmuşdur. Belə ki, qadın haqlarının yayılması və qadın-kişi bərabərliyinin etiraf edilməsi bu icmada qadınların ayinlərdə iştirakına, hətta ayinləri idarə etməyə icazə verilməsi ilə nəticələnmişdir. Dini mətnlər və dualar qadınlara da yer vermək məqsədilə yenidən yazılmışdır; məsələn: ayinlərdə oxunan dualarda “*atalarımızın tanrısı*” yerinə, “*atalarımızın və analarımızın tanrısı*” şəklində dəyişdirilmiş, oğulların qeyd edildiyi yerlərdə “*oğullarınız və qızlarınız*” ifadələri əlavə edilmişdir (Zuckerman 2016, 145). Sosioloji baxımdan bu hadisə, qadınların hüquqları uğurunda ictimai-siyasi hərəkat olan feminizmin dinə təsirinin bariz nümunəsini təşkil edir.

İslam dininin, yuxarıda verilən nümunələrdə olduğu kimi, sosial dəyişikliklərdən təsirlənib-təsirlənmədiyi, fikrimizcə, üzərində düşünülməsi vacib olan suallardan biridir. İslam tarixinin erkən dövrlərindən müasir dövrə qədərki müddət ərzində sosial dəyişikliklərin təsiri ilə dinin teoloji, fəlsəfi, hüquqi interpretasiyalarında meydana gələn dəyişilmələrin bir çox nümunələri göstərilə bilər. Məsələn, İslam xilafətinin erkən dövründə zəkat verilən “müəlləfeyi-qülob”^{*} zümrəsinə zəkatdan heç bir payın ayrılması, müharibələrdə əldə

* Qeyri-müsəlmanlar üçün, İslamı qəbul etmələrini təşviq etmək məqsədi ilə zəkatdan müəyyən pay verilməsini nəzərdə tutan dini ehkam.

edilmiş ərazinin savaşı iştirakçıları arasında bölüşdürülməsini nəzərdə tutan dini ehkamin tətbiq edilməməsi və s. sosial dəyişikliklərin İslam dini ehkamlarına təsirlərinin bəzi nümunələrini təşkil edir. Qeyd edilməlidir ki, bu tətbiqlər yeni yaranmış ictimai-siyasi quruluşa uyğunlaşmaq zərurətindən meydana gəlmişdir: əvvəllər həyata keçirilən dini qayda-qanunlar xalqın çoxluğunun mənafeyi nəzərə alınaraq dəyişikliyə məruz qalmışdır.

İslam teologiyasında peyğəmbərdən başqa heç kimin vəhy alması mümkün hesab edilmədiyinə görə, dində baş verən dəyişikliklər ehkamların yenidən interpretasiyasında, yaxud yeni “ictihadlar”da meydana gələ bilər. Müqəddəs mətn kimi Quranın yenidən yazılmasını İslam dini qəbul etmir, lakin Quranın yenidən şərh edilməsi mümkündür. Bu vəzifəni isə ilahiyyat sahəsində mütəxəssis olan alimlər yerinə yetirir. Deməli, İslam dini ilə əlaqəli dəyişiklikləri “ictihadlar”da və dini mətnlərin yenidən interpretasiyasında axtarmaq lazımdır. Bu mənada, günümüzdə Quranda qadın hüquqları, ailə hüququ və ya insan haqları ilə bağlı yeni fikirlərin irəli sürüldüyünə rast gəlinir. Məsələn, müasir dövrdə bəzi ilahiyyatçılar İslam dinində, əslində, çoxevliliyin legitim olmadığı, İslamın heç bir şəkildə quldarlığa icazə vermədiyini, qadının şahidliyinin kişinin şahidliyinə bərabər olduğuna dair yeni fikirlər irəli sürürlər. Qədim dövrlərdə, İslam dünyasında gender bərabərsizliyi – kişilərin qadınlardan daha üstün hüquqlara malik olması, kişilərin çox qadınla evlənməsi və oxşar dini ehkamlar təbii hal kimi qəbul edilirdi. Elə isə bu ehkamların dəyişilməsinin səbəbi nədir? Hesab edirik ki, bu suala veriləcək ən düzgün cavab cəmiyyətin modernləşməsi, insan haqlarının inkişafı, gender bərabərliyini müdafiə edən hüquqi prinsiplərin bərqərar olmasıdır. Digər dünya dinlərində olduğu kimi, İslam dinində də yeni meydana gələn ictimai-siyasi sistemə, bu sistemin gətirdiyi tələblər və çağırışlara cavab vermək ehtiyacı yaranır. Beləliklə, aydın olur ki, siyasi, iqtisadi və elmi tərəqqi, insan hüquqları və liberalizmin yayılması, modernizasiya, qloballaşma, dünyəviləşmə və s. müasir proseslər ənənəvi teoloji sistemlər və dini ehkamlar üçün çağırışlar yaradaraq, onların yenidən şərh edilməsini zəruri edir və yeni ehkamların meydana gəlməsini şərtləndirir.

Nəticə

Din və sosial dəyişikliklər arasındakı əlaqələrin tədqiqi prosesində, ümumilikdə, belə bir nəticəyə gəlmək mümkündür ki, onlar arasındakı əlaqələr çoxtərəfli və mürəkkəb xarakterə malikdir. Yuxarıda qeyd olunduğu kimi, bu problemin üç istiqamətini nəzərdən keçirməyə çalışdıq.

İlk növbədə, qeyd edilməlidir ki, sosial dəyişiklik dedikdə, sosioloji fikirdə cəmiyyətin struktur dəyişiklikləri - ictimai institutların, sosial-mədəni sistemin, sosial normalar və dəyərlərin dəyişilməsi prosesi nəzərdə tutulur. Din institutunun qarşısızalmaz olan bu prosedən təsirlənməməsi, demək olar ki, mümkün deyildir. Məqalədə əvvəlcə dinin sosial dəyişikliyə maneə təşkil etməsi probleminə yaxından nəzər saldıq və belə bir nəticəyə gəldik ki, dinin sosial dəyişikliyə birmənalı surətdə maneə təşkil etməsi fikri doğru deyildir. Bu, bəzi hallarda mümkün olsa da, əsasən, keçmiş dövrlərdə, monarxiya üsulidarəsinin hakim olduğu, feodal-patriarxal cəmiyyətlərdə mövcud olmuşdur. Qeyd olunmalıdır ki, dinin mühafizəkarlığa qapılaraq yeniliklərə düşmən mövqe nümayiş etdirməsi təşkilatlı ruhanilər sinfinin fəaliyyəti ilə bağlıdır. Din qurucuları və islahatçı dini liderlər isə daha çox dəyişiklik və yeniliklərin həyata keçirilməsi ilə yadda qalmışlar.

Dinin sosial dəyişikliklərə səbəb olan bir amil kimi çıxış etməsi, fikrimizcə, alimlər tərəfindən tarixi faktlara söykənərək aydın şəkildə əsaslandırılmışdır. Bu tarixi faktlardan bəzi nümunələr məqalədə nəzərdən keçirildi. Bu baxımdan, M.Veberin kapitalizmin inkişafında protestant etikasının rolunu göstərməsi xüsusi diqqətə layiqdir. Dinin sosial dəyişikliklərdən təsirlənməsi məsələsinə gəlinə, din institutunun ictimai, siyasi, mədəni və s. sahələrdə baş verən yeniliklərdən təsirlənməsi danılmaz faktdır. Bu dəyişikliklər həm dinin bir institut kimi təşkilatı strukturunda, həm də dini ehkamlarda özünü aydın göstərir. Bir daha qeyd edilməlidir ki, din dinamik bir sosial institut olaraq cəmiyyətdə baş verən dəyişikliklərə bir tərəfdən təsir göstərir, digər tərəfdən isə ictimai proseslərdən təsirlənməkdədir.

ƏDƏBİYYAT

- Aron Raymond. (2004). *Sosyoloji Düşüncenin Evreleri*. (tər. Korkmaz Alemdar), Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Arslantürk Z., Amman T. (2001) *Sosyoloji: Kavramlar, Kurumlar, Süreçlər, Teoriler*. İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- Comte A. (2001) *Pozitif Felsefe Kursları*. İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Giddens Anthony. (2000) *Sosyoloji*. (ed. Özel H., Güzel C.), Ankara: Ayraç Yayınları.
- Giddens Anthony. (2009) *Sociology*. (6th edition), Cambridge: Polity Press.
- Günay Ünver. (2005) *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Hamilton B. Malcolm. (2001) *The Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspective*. Routledge, London and New York.
- Qolenkova Z.T., Akuliç M.M., Kuznetsov V.N. (2007) *Ümumi Sosiologiya*. (tər. İzzət Rüstəmov), Bakı: Diplomat Nəşriyyatı.
- Okumuş Ejder. (2003) *Toplumsal Değişme ve Din*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Thompson Ian. (2004) *Odaktaki Sosyoloji: Din Sosyolojisine Giriş*. (tər. Çoban B.Z.), İstanbul: Birey Yayıncılık.
- Wach Joachim. (1995) *Din Sosyolojisi*. (tər. Ünver Günay), İstanbul: İFAV Yay.
- Wallace R.A., Wolf A. (2002) *Çağdaş Sosyoloji Kuramları: Klasik Geleneğin İyileştirilmesi*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Weber Max. (2008) *Protestant Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*. (tər. Zeynep Gürata), İstanbul: Ayraç Yayınları.
- Zuckerman P. (2016) *Din Sosyolojisine Giriş*. Ankara: Birleşik Kitabevi.

д.ф. по социологии Асаф Ганбаров

**РЕЛИГИЯ И СОЦИАЛЬНЫЕ ИЗМЕНЕНИЯ:
основные направления взаимовлияния**

РЕЗЮМЕ

Эта статья посвящена изучению взаимовлияния между религией и социальными изменениями с социологической точки зрения. Тема религии и социальных изменений, как одна из актуальных проблем социологии религии, привлекла внимание социологов, и в этой сфере появились различные исследования. Целью данной работы являются обзор исследований взаимосвязи между религией и социальными изменениями и объективный анализ темы на основе социологических теорий и исторических фактов.

В статье, прежде всего, объясняется концепция социальных изменений в социологии. Отмечается, что социальные изменения - это не временное или формальное явление, а постоянное изменение социокультурной системы. Взаимодействие религии с такими системными изменениями является многогранным и комплексным. Автор анализирует связь между религией и социальными изменениями в трех аспектах: религия как препятствие для социальных изменений, религия как фактор социальных изменений и влияние социальных изменений на религию. Прежде всего, был сделан вывод, что религия редко может вмешиваться в социальные изменения, но если это происходит, то обычно из-за деятельности организованного духовенства. Таким образом, религиозные деятели и реформисты обычно пытаются внедрить изменения и инновации. Тема религии как фактора социальных изменений также является важной проблемой. В связи с этим автор на основе конкретных исторических фактов приводит различные примеры того, как религия способствует социальным изменениям. Что касается влияния социальных изменений на религию, отмечается, что, учитывая правовые, политические и социально-культурные изменения в обществе, нельзя отрицать, что в организационной структуре и в доктринах религий произошли различные изменения и реформы.

Ключевые слова: религия, социальные изменения, модернизация, социология религии.

Asist. Prof. Asaf Ganbarov

**RELIGION AND SOCIAL CHANGE:
MAIN DIRECTIONS OF MUTUAL INFLUENCE**

ABSTRACT

This article deals with the study of the mutual influence between religion and social change from a sociological point of view. The topic of religion and social change, as one of the actual problems of the sociology of religion, has attracted the attention of social scientists and various works have appeared in this field. The purpose of this study is to review researches on the relationship between religion and social change and to analyze objectively the topic on the basis of sociological theories and historical facts.

The article, first of all, explains the concept of social change in sociological thought. It is noted that social change is not a temporary and formal change, but a permanent change in the socio-cultural system. The interaction of religion with such system changes is multifaceted and complex. The author analyzes the relationship between religion and social change from three aspects: religion as an obstacle to social change, religion as a cause of social change and the impact of social change on religion. First of all, it has been concluded that religion can rarely interfere with social change, but this is usually due to the activities of an organized clergy. Thus, the founders of religion and reformists are usually trying to implement changes and innovations. The topic of religion as a cause of social change is also an important issue. In this regard, the author gives various examples of how religion promotes social change on the basis of concrete historical facts. In respect of the impact of social change on religion, it is noted that due to legal, political, socio-cultural changes in society, it is undeniable that various changes and reforms have taken place in both the organizational structure and doctrines of religions.

Keywords: *religion, social change, modernization, sociology of religion*

Çapa tövsiyə etdi: f.f.d., dos. A.A.Qafarov

ERIX FROMMUN DİN VƏ ŞƏXSİYYƏT ARASINDAKI ƏLAQƏYƏ DAİR GÖRÜŞLƏRİNİN TƏHLİLİ

*f.f.d., dos. Ələddin Məlikov,
AMEA Elm Tarixi İnstitutu,
Azərbaycan İlahiyyat İnstitutunun müəllimi
aladdinmalikov@ait.edu.az*

*Azad Məmmədov,
Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu
Dinşünaslıq ixtisasının magistrantı
azadmammadov451@gmail.com*

XÜLASƏ

Erix Frommun din ilə bağlı görüşləri həm din psixologiyasının inkişafı baxımından, həm də psixologiyada dinin yeri və mövqeyi baxımından əhəmiyyət daşıyır. Şəxsiyyətin formalaşması insan inkişafının əsas göstəricisi hesab edildiyindən, dindarlığın şəxsiyyət üzərində danılmaz təsiri mövcuddur. Dinlər şəxsiyyətə ya mənfə, ya da müsbət yöndə təsir edir.

Bu məqalədə E.Frommun din ilə bağlı görüşləri xarakterizə edilmiş, din və şəxsiyyət arasında hər hansı bir əlaqənin necə var olduğu göstərilmişdir. Ona görə bu təsir həm mənfə, həm də müsbət istiqamətdə reallaşır. Bu səbəbdən, əsas məsələ dinlərin quruluşu deyil, onların insan mərkəzli (humanist) olub-olmaması, yəni insanın inkişafına və istedadlarından istifadə etməsinə yardım edib-etməməsidir. Digər tərəfdən, E.Fromm dindarlığın şəxsiyyət üzərinə mənfə və ya müsbət təsirini qəbul edir. Bu səbəbən o, dinləri iki qrupa – *avtoritar* və *humanist* dinlərə ayırır. Müsbət və mənfə təsirlər dinlərin bu təsnifatdakı qrupa aid olmaları ilə ölçülür. O, görüşlərini xarakterizə edərkən insanın inkişafına istiqamət verən və yardım göstərən dinləri inkişaf edən və əsl dinlər adlandırır. Bu dinlər insan şəxsiyyətinə müsbət təsir edir. Bu xüsusiyyətləri daşıyan dinlər humanist dinlərdir. Avtoritar dinlərdə isə insan Tanrı qarşısında aciz və mənasız hesab edilir. Onun heç bir əhəmiyyəti yoxdur. E.Fromm görə, avtoritar dinlərdə insan şəxsi azadlıq və bütünlüyünü itirir. Bu səbəbdən, avtoritar dinlər insanın özü olmasına və inkişafına mane olur. Bütün avtoritar dinlərdə insanlar Tanrı qarşısında özlərini gücsüz və dəyərsiz hiss edirlər. İnsan şəxsiyyətinə bu xüsusiyyətləri daşıyan dinlər mənfə təsir

göstərir. E.Frommun din və şəxsiyyət münasibətlərində belə qənaətə gəlmək mümkündür ki, insanın şəxsiyyət kimi formalaşması üçün əsas faktor müəyyən dini ritualları yerinə yetirmək yox, sevgini yaşamaq və doğru düşünməkdir. Bu şəkildə olduğu təqdirdə, din insan şəxsiyyəti və onun formalaşmasına müsbət təsir gösrərir.

Açar sözlər: din, şəxsiyyət, avtoritar dinlər, humanist dinlər, Erix Fromm.

Giriş

Şəxsiyyət və dindarlıq anlayışları həm fərdi, həm də ictimai yöndən əhəmiyyət kəsb edir. Hər fərd özünü digər fərdlərdən ayıran bir şəxsiyyətə və qismən də olsa, dini inanca və ya anlayışa sahibdir. Şəxsiyyət və din arasındakı əlaqəni anlamaq baxımından Frommun dinə verdiyi tərif önəmlidir. O, dini belə xarakterizə edir: *“Din kəlməsi mənim üçün bir qrup tərəfindən paylaşılmalı, həmin qrupun fərdlərinə özlərini həsr edəcəkləri bir hədəf və ortaq davranış forması verən sistemdir”* (Fromm 1991, 41).

Onun verdiyi din tərifinə daxil olmayan heç bir sistem yoxdur. Tarix boyu mədəniyyətlər incələndiyi zaman, insanların ortaq davranışlar sərgilədiyi bir sistemə hər zaman ehtiyacları olmuşdur. Onun ifadə etdiyi “özünü nəyəsə həsr etmə ehtiyacı”, sadəcə, üstün bir varlığa inanmaq deyil, özünüreallaşdırma yolunda vasitə sayılacaq amilləri məqsəd yerinə gətirməsi ilə meydana gəlir. İnsanlardan bəziləri bu sistemlərə möhkəm şəkildə bağlanarkən, digərləri dinsiz olmalarını müdafiə edirlər. Önəmli olan insanın necə bir din istəməsidir (Fromm 1991, 47). İstədiyi din onun ehtiyaclarını ödəyirmi? Özünü tanımasına yardım edirmi? Mənəvi rahatlıq içərisində hərəkət edə bilirmi? Yoxsa deyilənlər insan üçün əngəldirmi, onu qısırlaşdırırmı? İnsanın araşdırmaçı ruhunu zədələyirmi? Daha önəmlisi insanı istismar edirmi? Önəmli olan bu sualların cavablarıdır.

Fromma görə, insanın dinə yönəlməsi və ya dini seçim etməsi zəruri amildir: *“Bir insan öz enerjisini üst məqsədə yönəltməsə, müxtəlif səbəblərdən rəğmən daha aşağı məqsədlərə yönələr. Məsələn, dünya və onun üzərində öz yeri və rolu haqqında həqiqətə yaxın bir görüşə sahib deyilsə, özünə süni və aldadıcı bir dünya forması yaradar, sanki həqiqətmiş kimi ona sarılır; eyni ilə bir din tərəfdarının qatı və inadla dini doqmalara sarılması kimi. “İnsan sadəcə qarınının doyması ilə yaşamaz” ifadəsi bir həqiqətdir. İnsan yaxşı, yaxud pis, yüksək və ya geriçi, yaradıcı, yoxsa yıxıcı din formaları və dini görüşləri arasında mütləq seçim etmək məcburiyyətindədir (Fromm 1991, 47).*

Frommun şəxsiyyət anlayışı

İnsan xarakterinin formalaşmasını bioloji amillərdə görən Freyd və sosial faktorların əhəmiyyətini qəbul edən Marksdan fərqli olaraq, Erix Fromm humanist yanaşma ortaya qoyaraq, insanın xarakterini özünün müəyyənləşdirdiyi görüşü dəstəkləmiş və azadlığı insan təbiətinin mərkəzinə almışdır. O, şəxsiyyəti tərif edərkən onu formalaşdıran amillərin həm irsi, həm də sonradan qazanılan olduğunu qeyd edir. Şəxsiyyəti *“fərdi digərlərindən fərqləndirən, qazanılmış və ya irsi olan ruhi xüsusiyyətlərin bütünü”* adlandırır. (Fromm 1999, 70).

Fromm fərdin şəxsiyyətinin hələ kiçik yaşlarda cəmiyyət, ya da cəmiyyətdə mövcud olan sinfin tipik xüsusiyyətlərini daşıyan ailəsi vasitəsilə tanış olduğu həyat tərzii ilə müəyyənləşdiyini söyləyir. Bununla bərabər, o, dini, siyasi, iqtisadi, sosioloji və antropoloji faktorların hamısının şəxsiyyətin formalaşmasında rolunun olduğunu qeyd edir (Karacoşkun 2006, 70). Bundan başqa, fərdin şəxsiyyətinin formalaşmasında özü ilə (daxili dünyası) və başqaları ilə (xarici aləm) əlaqəsini təyin edən psixoloji proseslərin rolunu da ifadə edir (Fromm 1996, 92-93).

E.Fromma görə, insan həyatını doğru yürümək üçün istəkləri istiqamətində addımlamalıdır. Bu istəklər fitri (anadangəlmə) və qeyri-fitri istəklər ola bilər (Malikov 2013, 113). İnsanın davranış xüsusiyyətlərini diqqətə alan Fromm şəxsiyyəti aktiv və passiv olmaq üzrə iki qrupa ayırır (Ayten 2006, 73). Cəhd edən, çalışan, konkret uğur qazanan hər kəs aktiv – mübarizə aparmayan, çalışmayan; konkret uğur əldə etməyənlər isə passiv xüsusiyyətlərə sahibdir. Aşırı və ehtirasdolmuş istəklər passivliyin fərqli formalarıdır. Qıyası, aktiv insan özü olandır (özünü reallaşdırmış) və bu halını davam etdirərək yetkinliyə çatır. Passiv insan isə özünü reallaşdırmamış və yetkinliyə çatmamış insandır (Fromm 1999, 269). Göründüyü kimi, Fromm passivliyə mənfi, aktivliyə isə müsbət mənə yükləyir. Ona görə insan yeniliklərə açıq və həyatın hər anında dəyişmə və inkişaf etmə qabiliyyətinə sahibdir. O, insanın həyatdakı əsas vəzifəsinin sahib olduğu qabiliyyətləri və gücünü inkişaf etdirmək olduğunu ifadə edir.

Fromm insanların bir-birindən tamamilə fərqli xarakterlərə sahib olduqlarını, bir-birlərinə bərabər xarakterli iki insan olmadıqlarını və hər kəsin fərqli şəxsiyyətə malik olduğunu ifadə etmişdir (Fromm 2004, 21). O, başqa bir yerdə insanların insanlığın içində olduğu vəziyyətdən və bu vəziyyətin yaratdığı dilemmadan (eyni iki mümkün imkanlardan birini seçmək) pay aldıqları üçün bir-birlərinə bənzədiklərini söyləyir (Özyurt 1998, 82). Cəmiyyət fərdin davranışları üzərində təsir gücünə sahibdir. Bunu belə izah edir: *“İnsanın*

düşünüb hiss etdiyi hər şeyin kökündə xarakterinin strukturu vardır. Xarakterin strukturu isə içində yaşadığı mühitin bütün təsiredici faktorlarının iştirakı ilə müəyyən edilir". Bu da insanların bir-birinə bənzəməsinə səbəb olur. İnsanlar xaraktercə bir-birlərinə bənzəyə bilər, amma bir-birinin eynisi ola bilməzlər (Fromm 2004, 65).

Frommun dinə baxışı

Fromm dini tərif etməzdən öncə terminoloji problemlərin olduğunu bildirir. Dini "*hər hansı bir qrupun fərdləri tərəfindən paylaşılan, o fərdlərə müəyyən bir hədəf və bağlanma məqsədi qazandıran ortaq düşüncə və davranış sistemi*" olaraq tərif edir (Atsız 2006, 23). Burada "din" və ya "dini anlayış" dedikdə, onu, sadəcə, hər hansı bir din, bir Tanrı və ya bütölə məcburi əlaqə içində yerləşən sistem olaraq görmür. O, Uzaq Şərq inancları, siyasi iqtidar və avtoritar sistemlərin də bu anlayışlarla ifadə edilməsinin zəruriliyi fikrindədir.

Fromm "*Dindaram deməklə dindar olunmaz, önəmli olan doğru, ədalətli yaşamaq və bunu real həyatda tətbiq etməkdir*", – deyərək, dindarlığın sözlə ifadə edilən bir amil olmadığını, insanın onu hiss etməsi və davranışlarında əks etdirməsi lazım olduğunu müdafiə edir. Ona görə inanc əgər fərdin xarakterinə uyğundursa, dəyərli və güclüdür. İnanc, inancı meydana gətirən hissi köklərdən daha önəmli deyil. Önəmli olan dini inancın fərddə oyandırdığı təəsüratlardır (Fromm 2004, 74).

Fromma görə "*İnsanlar dinə bir inanc fəaliyyəti olaraq deyil, dözülməz şübhələrdən qaçmaq üçün sığınırırlar. Onlar bu qərarlarını sədaqət duyğusuna görə ilə deyil, güvən ehtiyacına görə verirlər*". Hər birimizin fərd olması, özümüzdən və həyata məna yükləmədən məsul olmağımız bir çox insan üçün qorxuducudur. Tam bu nöqtədə qarşımıza din fenomeni çıxır. Din bu qorxulardan qaçış yoludur. Fərdin özünü Tanrıya təslim etməsi onda güvən duyğusu yaradır (Burger 2006, 188). Dini davranışların nevroz olduğunu söyləyən Fromm dindarlığın mənşəyini azadlıqdan qaçış olaraq göstərir.

Fromma görə insan "*Həyat nədir?*", "*Hara gedirik?*", "*Həyatımızın mənası nədir?*" kimi suallara cavab axtarır. Bu suallar insanlıq tarixi boyunca fərqli zamanlarda təkrarlanmışdır. Ona görə bu cür suallara cavab axtaran insan özünü həsr edəcəyi bir obyektə və davranışlarına istiqamət verən bir intellektual sistemə ehtiyac duyur. (Fromm 2004, 40).

Fromm dinləri insanın sevgi və inkişaf qabiliyyətləri baxımından, yəni onların insanın inkişafını dəstəklədikləri və ya əksi yönündən xarakterizə edir (Ayten 2006, 83-84). O, dinləri təməl olaraq "avtoritar" və "humanist" deyərək iki qrupa ayırmışdır. Buna bağlı olaraq dini yaşantını "avtoritar dini yaşantı" və "humanist dini yaşantı" olaraq hissələrə bölmüşdür. Bu dinlərə mənsub

olanlar da avtoritar və humanist xüsusiyyətli dini davranışa sahibdirlər və şəxsiyyətləri də bu istiqamətdə inkişaf edir (Mehmedoğlu 2004, 40).

Avtoritar din anlayışı. Fromm, eyni zamanda, “*inkişaf etməmiş (immature) dinlər*” olaraq adlandırdığı avtoritar dinləri insanın yüksək və görünməz, onun qədərini təyin edən, ondan itaət, təslimiyyət və ibadət gözləntisi olan bir gücü tanıyıb qəbul edən dinlər olaraq tərif edir (Ayten 2006, 118). Bu dinlərin təməl xüsusiyyəti görünməz, tutulmaz və hissedilməz bir gücə təslim olmaqdır. Bu dinlərdə ən böyük fəzilət itaət etmək, ən böyük günah isə itaətsizlikdir. Tanrı ən güclü və hər şeyi bilən; insan isə gücsüz və mənasızdır. Buna görə insan özünü güclü bir Tanrıya həsr edir. İnsan bu Tanrıya bağlanmaqla özünü güclü hiss edir, beləcə bir tərəfdən yalnızlıq və tərək olunmaq hissindən xilas olur, digər tərəfdən şəxsi azadlığını və bütünlüyünü itirir. Qorunmaq üçün ona sığınmaq fərdə qorxularından əmin olmağa yardım edir, bu da zehni baxımdan rahatlığı təmin edir (Fromm 2004, 50).

Fromma görə bu avtoritar dinə bağlanmanın iki yanıldıcı səbəbi vardır. Birincisi, insanın spiritual (ruhi, mənəvi) aləmdən gələn bir gücə olan bağlılığını rədd etməsi imkansızdır. İkincisi, insanda təbii ehtiyac olaraq var olan, öz xaricindəki güclərlə əlaqə qurma meyli və ehtiyacıdır.

Fromm avtoritar dini sistemləri “gerçək” (rasional) və “gerçək olmayan” (irrasional) olmaqla iki yerə ayırır. Sorğu-sualsız itaəti şərt olaraq irəli sürən irrasional sistemdə daim qorxu və təzyiqli hakimdir və bu cür sistemlər diqqətə çarpan şəkildə totalitar rejimlə idarə olunan ölkələrdə müşahidə olunur. Rasional din anlayışında isə güvən hakimdir, çünki bu sistemin təməli elm və ixtisaslaşmaya söykənir.

Humanist din anlayışı. Humanist dinlər insan və onun gücləri ilə maraqlanırlar. İnsan həqiqəti tanımaq, güc və imkanlarının fərqudə olmağa məcburdur. Özünü və digər insanlarla olan əlaqələrini anlamaq və kainatdakı yerini qavramaq üçün ağılı inkişaf etdirməlidir. Avtoritar dinlərin əksinə olaraq humanist dində fəzilət itaətdə deyil, özünü reallaşdırmaqdadır. İnanc, bir şeyə inanmanın verdiyi güvən olmaqla yanaşı, düşüncə və hisslərin sintezi nəticəsində ortaya çıxan psixoloji hadisədir. Avtoritar dinlərdə günahkarlıq hissi və iztirab çəkmə, humanist dinlərdə isə üstün olan hiss və sevinədir (Fromm 2004, 51). Avtoritar dinlərdə insanların güclü Tanrının idarəsi və nəzarəti altında olduğu qəbul edilərkən, humanist dinlərdə Tanrı insanın öz gücünün bir simvoludur (Burger 2006, 183). İnsan, hətta bir gün bu simvola çataraq onun kimi güclü olma qabiliyyətinə yiyələnmək istəyir. Avtoritar dində Tanrı həqiqətdə insana aid olan ağıl və sevginin yeganə sahibi və hakimi kimi canlıdır. İnsan etdiyi, bacardığı hər şeyi sevgi, elm və ədalət sahibi Tanrıya aid edərək onu mükəmməlləşdirir. Buna qarşılıq olaraq insan özünü boş,

mənasız, dəyərsiz və bacarıqsız görərək alçalır. Bir sözlə, avtoritar dinlər Tanrı mərkəzli, humanist dinlər isə insan mərkəzlidir. Avtoritar dinlərdə məqsəd Tanrı, humanist dinlərdə isə insanların məqsədlərinə çatmaq üçün Tanrı bir vasitədir. (Fromm 2004, 63-64).

Şəxsiyyət və din münasibətləri

Fromma görə dindarlığın şəxsiyyət üzərində təsiri mövcuddur. O, insanda “*olmaq*” və “*sahib olmaq*” kimi iki motivin varlığını, “bir insanın, ancaq özünü ifadə etdiyi və daxilindəki güc və potensialını istifadə etdiyi zaman özü olacağına “inanıram” deyir. Əgər insan bunu edə bilməsə və onun həyatı “olmaq” deyil, “sahib olmağa” meyil edərsə, o zaman özü olma hədəfindən uzaqlaşar və ancaq “bir şey” olar. Həyat mənasını itirər və bir iztirab halına gəlir. Qısaca desək, “olmaq” mücərrəd “sahib olmaq” isə konkret bir anlayışdır (Fromm 2003, 39-40).

“Olmaq” instinktinin ən diqqətə çarpan xüsusiyyəti fəaliyyətdir. Həqiqi zövq real fəaliyyətlə əldə edilir. Real fəaliyyət isə insanın güc və potensialını ortaya çıxarır və “istifadəsini zəruriləşdirir”, – deyərək “olma” meylinin əhəmiyyətini irəli sürür. Bu fəaliyyət insanın bacarıqlarından səmərəli istifadə etməsi mənasında başa düşülməlidir. “Olmaq” insanın hər kəsdə mövcud olan xüsusiyyətlərini dəyərləndirərək inkişaf etdirməsidir (Fromm 2003, 124-125). Burada xoşbəxtlik, sevgi, paylaşmaq və insani gücləri bu müddətdə təsirli şəkildə istifadə etmək əsasdır. “Sahib olmaq” meyində xoşbəxtlik başqasından fərqlənmə, üstün olma, ələ keçirmə, zəbt etmə, öldürmə kimi xüsusiyyətləri ehtiva edir. “Olmaq” meyində insan hər hansı bir şeyə sahib deyil və ehtiyac duymur, əksinə, böyük zövq ilə bütün bacarıqlarını məhsuldar şəkildə istifadə edərək dünya ilə bir olma anlayışı vardır.

“Sahib olmaq” inancını dəstəkləyən faktorlardan biri də yaşamaq və varlığını davam etdirmə arzusudur. Ölüm faktı da danıla bilməz. Bu çərçivədə ölümsüzlük ehtirası fərdi bir sıra simvol və dəyərlər vasitəsilə ölüm qayğısını dəf etməyə yönəldir. Fromm buna örnək olaraq, Xristianlıq və İslam dinindəki cənnət anlayışını göstərir (Fromm 2003, 117). Bu inanclar insanlara ölümdən sonra həyatı vəd edərək onları ümidləndirir.

“Sahib olmaq” prinsipində inanc rəasional dəlili olmayan məsələlərdə həll yolu tapmağa yardım edir. Fromma görə bu inanc böyük bir qrupa daxil olmaq üçün satın alınan biletdə bənzəyir. Beləcə, fərd özbaşına düşünmə və qərar vermə kimi bir sıra məsuliyyətdən xilas olur və bu da güvən duyğusu yaradır. Fərd özündən üstün bir gücə inanır. Bu vəziyyətdə isə Tanrı bütə çevrilir. Burada fərd üçün məsuliyyət ortadan qalxır. Din fərdi mənada mənimsənilmir və yaşanmır, sadəcə, bir sıra ehtiyacları qarşılamaq üçün ictimai fakt

olaraq qalır. “Olmaq” meyilli inancda isə dini inanc mənimsənilib, fərdə bəzi məsuliyyətlər yükləyir.

“Olmaq” və “sahib olmaq” meyillərində dini inanclar avtoritar və humanist dini inanclara görə formalaşır (Fromm 2003, 69-70).

Nəticə

Frommun din və şəxsiyyət barəsində yazdığı əsərlərin hamısında ortaq qeyd etdiyi fundamental mövzu insanın dəyəri məsələsidir. Bu səbəbdən, heç bir qurum və sistemin təsiri olmadan insan mərkəzdə olmalıdır. Burada əsas tənqid olunacaq məqam Frommun həmin sistem və qurumları insana sərhəd qoyan mənfi yönələri ilə tənqid etməsi, insanın inkişafına olan təsirlərin isə gözdən yayınmasıdır. Digər nüans dinin – Freyding də düşüncəsindən yararlanmaq – tənqidçi düşüncənin və ağılın önündə bir əngəl kimi görməsi məsələsində hansı dinlərin, yaxud sistemlərin bu kateqoriyaya aid olduğu qeyd edilməmiş və ağıl işlətmənin üsullarını müəyyən müddət, hadisə və faktlardan bəhs etməmişdir.

Frommun din və şəxsiyyət ilə bağlı bütün görüşləri təhlil edilərkən son nəticə olaraq belə ümumi qənaətə gəlmək mümkündür: insan üçün əsas olan dinə və ya Tanrıya inanmaq və müəyyən dini ritualları icra etmək deyil, sevgini yaşamaq və doğru düşünməkdir. Bu şəkildə olduğu təqdirdə, insanın hansı dinə, dini sistem və simvollara inanması, nəyə bağlanması ikinci dərəcəli əhəmiyyət daşıyır.

Əgər insan sevgini yaşamırsa və doğru düşünə bilmirsə, hansı dini sistemə bağlı olmasının da əhəmiyyəti yoxdur. Yuxarıda da qeyd edildiyi kimi, Fromma görə dinlər insanın sevgini yaşaması, doğru düşünməsi və özünü reallaşdırma bilməsinə yardım etməlidir. Bu kateqoriyada olan dinləri o, humanist dinlər adlandırır. Ona görə də insan bir dinə bağlı olduğu təqdirdə, onda bu inkişaf yoxdursa, o dinə bağlanma mənasızdır. Onun mənasız saydığı və insanın inkişafına mane olan dinlər avtoritar dinlər hesab olunur.

ƏDƏBİYYAT

Fromm E.Z. (1999). Erdem ve mutluluk, (Çev. A. Yörükön). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Karacoşkun M.D. (2006). Ateist bir mistik Erich Fromm. Samsun: Etüt yayınları.

Ayten A. (2006) Psikoloji ve din, Psikologların din ve tanrı görüşleri. İstanbul: İz Yayıncılık.

Fromm E.Z. (2004). Hayatı sevmek, (Çev.A.Köse). İstanbul: Arıtan Yayınevi.

Özyurt C. (1998). “Erich Frommun insan ve toplum anlayışı”, yüksek lisans tezi. Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Fromm E.Z. (1991). Psikanaliz ve din, (Çev. A. Arıtan). İstanbul: Arıtan Yayınevi.

Fromm E.Z. (2004). Psikanaliz ve din, (Çev. A. Arıtan). İstanbul: Arıtan Yayınevi.

Burger. M.J. (2006). Kişilik (Çev. İ.E. Sarıoğlu). İstanbul: Kaknüs Yayıncılık.

Mehmedoğlu A.U. (2004). Kişilik ve Din. İstanbul: Dem Yayınları.

Fromm E. (1996). Özgürlükten kaçış (Çev. Ş. Yeğın). İstanbul: Poyel Yayınlar.

Fromm E. (2003). Sahip olmak ya da olmak (Çev. A. Arıtan). İstanbul: Arıtan Yayınevi.

Məlikov Ələddin. (2013). Erix Zeliqman Fromm və Mürtəza Mütəhhəri fəlsəfəsində “insanın kamalı” nəzəriyyəsi, Daneşpajuhan, Mofid Universitetinin nəşriyyatı, 11(№ 28), (s. 111 – 125).

*д.ф.ф., доц. Аладдин Меликов,
Азад Мамедов*

АНАЛИЗ ВЗГЛЯДОВ ЭРИХА ФРОММА ОТНОСИТЕЛЬНО СВЯЗИ МЕЖДУ РЕЛИГИЕЙ И ЛИЧНОСТЬЮ

РЕЗЮМЕ

Взгляды Фромма на религию занимают важное место как с точки зрения развития религиозной психологии, так и с точки зрения места и значения религии в психологии. Религиозность оказывает неоспоримое влияние на личность, так как формирование личности считается основным показателем развития человека. Религиозность оказывает неоспоримое влияние на личность, так как формирование личности считается

основным показателем развития человека. Религия оказывает на личность как отрицательное, так и положительное влияние.

В данной статье охарактеризованы взгляды Э. Фромма на религию и показана, каким образом существует какая-либо связь между религией и личностью. Эта взаимосвязь бывает как отрицательной, так и положительной. По этой причине значение имеет не структура той или иной религии, а то, в какой степени данная религия ориентирована на человека (ее гуманность), и помогает ли религия развитию человека и применению им своих талантов и способностей. С другой стороны, Э. Фромм признает отрицательное или положительное влияние религиозности на личность. По этой причине он подразделяет все религии на две группы: авторитарные и гуманистические. Описывая свои религиозные убеждения, он назвал истинными и развивающимися религиями те религии, которые направляют человека, способствуя его развитию. Эти религии оказывают положительное влияние на личность человека и Фромм называет их гуманистическими религиями. А в авторитарных религиях человек считается беспомощен перед Богом, его воля не имеет никакого смысла и не играет никакой роли. Согласно Фромму, в авторитарных религиях человек теряет личную свободу и целостность. По этой причине авторитарные религии осложняют человеческое существование и препятствуют его развитию. Во всех авторитарных религиях поэтому человек ощущает себя бессильным и бессмысленным перед Богом. Подобные религии оказывают отрицательное влияние на личность человека. На основании взглядов Э. Фромма на религию и личность можно прийти к выводу, что основным фактором формирования человека в качестве личности является чувство любви и правильное мышление, а не выполнение определенных религиозных ритуалов. В этом случае религия оказывает положительное влияние на личность человека и его формирование.

Ключевые слова: религия, личность, авторитарные религии, гуманистические религии, Эрих Фромм.

*Assoc. Prof. Aladdin Malikov,
Azad Mammadov*

AN ANALYSIS OF ERICH FROMM'S VIEWS ON THE RELATIONSHIP BETWEEN RELIGION AND A PERSONALITY

ABSTRACT

Fromm's views on religion occupy an important place both in terms of the development of religious psychology and the significance of religion in psychology. The article deals with Erich Fromm's general views on religion and demonstrates the relationship between religion and personality. This relationship can be both negative and positive. Moreover, it is not the structure of a particular religion that does matter, but the extent to which some religion is human-oriented, in other words, its humanistic character. Thus, the religions help people develop and use their talents.

The personality formation is considered an indicator of human development. According to Fromm, the degree of religiosity affects a person. Religions can affect a person both negatively and positively. In this regard, Fromm subdivides all religions into two groups: these are authoritarian religions and humanistic ones. Describing his religious views, he indicated the religions that guide a person, contributing to his development. These religions are developing and true. They have a positive impact, and Fromm calls them humanistic religions. In authoritarian religions, a person is helpless before God, his will has no meaning and does not play any role. Man becomes virtuous simply following the will of God. This is the greatest virtue. Man here loses his personal freedom and integrity, obeying and clinging to God. Therefore, authoritarian religions complicate human existence and hinder personality's development. In all authoritarian religions, God is endowed with absolute power and control over man. That is why a person feels powerless and worthless before God.

Keywords: religion, personality, Erich Fromm

Çapa tövsiyə etdi: f.f.d. İ.M.Tağıyeva

PSIXOLOJİ ASPEKT: GƏNCLƏRDƏ DİNİ MÜNASİBƏT VƏ XOŞBƏXTLİK ƏLAQƏSİ

*Eldar Kərimov,
Ondokuz Mayıs Universiteti
Sosial Elmlər İnstitutunun
din psixologiyası üzrə doktorantı
eldarkerimli@gmail.com*

XÜLASƏ

Bu məqalədə son dövrlərin ən aktual məsələlərindən biri olan din və xoşbəxtlik duyğusu arasındakı əlaqə tədqiq edilmişdir. Məqalədə dini münasibətin psixoloji əsasları haqqında məlumatlara yer verilmiş, xoşbəxtliyə təsir edən amillər haqqında müxtəlif tədqiqatların nəticələri dəyərləndirilmişdir. Eyni zamanda, fərqli şəxsiyyət tiplərinin dini münasibət şəkilləri və xoşbəxtlik duyğuları elmi nəticələr çərçivəsində analiz edilmişdir.

Xoşbəxtliyin müxtəlif komponentlərinin fərdi olaraq fərqlilikləri diqqətə alınmış və bu haqda ortaya qoyulan tezlərə yer verilmişdir. Gənclərdə dini düşüncənin formalaşmasında duyğu, düşüncə və davranış münasibətləri dəyərləndirilərək, onların xoşbəxtlik duyğularına təsiri müəyyən edilməyə çalışılmışdır. Bu sahədə aparılan yerli empirik tədqiqatların az olması nəzərə alınaraq, mövzu haqqında bir çox xarici ədəbiyyat tədqiq edilmiş və gələcək yerli araşdırmalara töhfə verməyə çalışılmışdır.

Azərbaycanın fərqli universitetlərində təhsil alan gənclər üzərində aparılan tədqiqat qrupunda random üsulu ilə seçilən 516 gənc iştirak etmişdir. Məlumatların qiymətləndirilməsində t-testi və təktərəfli varyans analizi (ANOVA) istifadə edilmişdir. Əvvəlcə dini münasibət və xoşbəxtlik duyğusu baxımından cinslər arasındakı hər hansı bir fərqi olub-olmamasına baxılmışdır. Daha sonra isə gənclərin dini münasibət və xoşbəxtlik səviyyələri bu duyğulara bilavasitə təsir edən ailə gəlirləri və sağlamlıq vəziyyətinə görə dəyərləndirilmişdir. Nəticə olaraq dini münasibət və xoşbəxtlik duyğusu baxımından cinslər arasında hər hansı bir fərqi olmadığı, ailə gəlirləri və sağlamlıq vəziyyətinə görə isə müxtəlif fərqliliklərin olduğu müəyyən edilmişdir.

Açar sözlər: din, xoşbəxtlik, gənclik, sağlamlıq, psixologiya.

Giriş

Bu dünyada var olan hər bir insanın əsas məqsədi xoşbəxt həyat yaşamaqdır. Bunun üçün daim fərqli yollara əl atır və özü üçün uyğun həyat tərzini müəyyənləşdirir. Həyatında qəm, kədər, göz yaşı varsa, bədbəxtlik, sevinc, sülh və sevgi varsa, xoşbəxtlik adını verir. Tarix boyu ən məşhur yazıçılar, din adamları, filosof və psixoloqlar xoşbəxt bir həyatın təməl prinsipləri ilə bağlı müxtəlif fikirlər səsləndiriblər. Bütün ümumiləşdirilmiş fikirlərə baxmayaraq, insan fərqli bölgələrdə fərqli həyat yaşadığı üçün xoşbəxtliyin resepti də hər insan üçün eyni olmur. Bəziləri xoşbəxtliyi var-dövlətdə, bəziləri sağlamlıqda, bəziləri isə hər gün yaşadığı hüzzurlu həyatda görür.

Mövzu ilə əlaqədar ilk olaraq onu qeyd etmək lazımdır ki, xoşbəxtlik deyildiyi zaman maddi rifahın yüksəkliyi nəzərdə tutulsa da, bu düşüncə tabusunu yerlə bir edən kifayət qədər tədqiqatlar var. Belə ki, maddi rifahın yüksək olması insanın arzuladığı maddi ehtiyaclarını əldə etmələri üçün əhəmiyyətli yerə sahib olsa da, onların daxili hüzzurlarının bərqərar olmasında heç bir gücə sahib deyil. Dünyanın ən zəngin insanların xoşbəxtlik səviyyələri ilə normal yaşam tərzinə sahib olan insanların xoşbəxtlik səviyyələri arasında əhəmiyyətli dərəcədə fərq ortaya çıxmır. Tədqiqatlar göstərir ki, əlli il bundan əvvəl daha məhdud qazanc və şəraitdə yaşayan insanların xoşbəxtlik səviyyəsi hazırda bütün maddi gücə və daha yaxşı həyat şəraitinə sahib olan insanların xoşbəxtlik səviyyəsindən aşağı qiymətləndirilmir. Əldə edilən maddi qazanc ehtiyac halında müvəqqəti xoşbəxtlik duyğusu yaratsa da, həmin ehtiyac qarşılandıqdan sonra, xoşbəxtlik duyğusunun davamlılığını təmin etmir. Ona görə də həqiqi mənada xoşbəxtliyi təmin edən faktorlar arasında maddi rifah kimi sağlamlıq, ailə münasibətləri, dini inanc dərəcəsi və başqa amillər öz sözünü deyir.

Özünü təyin etmə nəzəriyyəsinə (Self-Determination Theory) görə, insanın üç əsas psixoloji ehtiyacı təmin edildiyi zaman, həmin insanın xoşbəxt olacağı proqnozlaşdırılır. Bunlar – muxtariyyət (autonomy), qabiliyyət (competence) və münasibətdir (relatedness). İnsan hərəkətlərini sərbəst seçdiyi zaman özünü müstəqil, müəyyən bacarıq əldə etmək və ya yeni vəzifə öyrənmək üçün istedadından istifadə etdiyi zaman özünü qabiliyyətli, ünsiyyətdə olduğu insanlar tərəfindən başa düşüldüyü zaman isə dəyərli münasibətə sahib bir fərd olaraq qiymətləndirir.

Bu kimi fərqli nəzəriyyələrin ortaya qoyduğu bir çox xoşbəxtlik düsturlarına diqqət edildiyi kimi, səmavi və digər dinlərin də xoşbəxt həyata qapı açan ritualları və inanc şəkilləri də gözərdi edilməməlidir. İstər bu dünyada, istərsə də ölükdən sonrakı həyatda vəd edilən xoşbəxt həyat insanların dinə qarşı istiqamətlənməsinə səbəb olur. Fərdi ibadətlərdə alınan fezylə özünü xoşbəxt

hiss edən fərd üçün dini yaşam tərzini onun üçün xoşbəxtliyin əsasını təşkil edir.

Bizim üzərində durduğumuz mövzu isə xüsusilə gənclik dövründə dini münasibətin səviyyəsi və dinə qarşı münasibətin gənclərin xoşbəxtlikləri üzərindəki təsiri haqqındadır. Araşdırmaya, xüsusilə gənclərin cəlb edilməsinin və gənclik dövrünün araşdırma obyektini kimi qəbul edilməsinin əsas məqsədi bu dövrün spesifik xüsusiyyətləri ilə əlaqədardır. Bir çox tədqiqatların nəticələrinə görə, dindar insanların dindar olmayan insanlardan daha xoşbəxt həyat yaşadıqları ortaya çıxsa da, bunun əksini söyləyən tədqiqat nəticələri də yox deyil. Bu tədqiqat uzun müddət öz dini inanclarına və dini həyat tərzinə qadağalar qoyulan bir cəmiyyətin müstəqillikdən sonra yetişən gənclərinin dini tutumlarını ölçmək və sahib olduqları dini tutumlarının onların xoşbəxtliklərinə nə dərəcədə təsir etdiyinə işıq tutmaq məqsədilə aparılmış və cinsiyyətə görə, “qadın və kişi tələbələrin dini münasibət səviyyələri arasında ciddi fərq yoxdur”; cinsiyyətə görə, “qadın və kişi tələbələrin xoşbəxtlik səviyyələri arasında ciddi fərq yoxdur”; “aşağıgəlirli ailələrdən olan tələbələrin dini münasibət səviyyəsi yüksəkgəlirli ailələrdən olan tələbələrin dini münasibət səviyyəsindən yüksəkdir”; “aşağıgəlirli ailələrdən olan tələbələrin xoşbəxtlik səviyyəsi yüksəkgəlirli ailələrdən olan tələbələrin xoşbəxtlik səviyyəsindən daha aşağıdır”; “sağlamlıq problemi olmayan tələbələrin dini münasibət səviyyəsi sağlamlıq problemləri olan tələbələrin dini münasibət səviyyəsindən yüksəkdir”; “sağlamlıq problemi olmayan tələbələrin xoşbəxtlik səviyyəsi sağlamlıq problemləri olan tələbələrin xoşbəxtlik səviyyəsindən daha yüksəkdir” və nəhayət, “universitet tələbələrinin dini münasibət səviyyələri ilə onların xoşbəxtlik səviyyələri arasında müsbət mənada bir əlaqə vardır” kimi əvvəlcədən müəyyən edilmiş tezislərin doğruluğu müəyyən edilməyə çalışılmışdır.

Dini münasibətin əsasları

Din bəşər tarixinin hər mərhələsində ən aktual mövzulardan biri olmuşdur. Dini qaydalar bu gün də insanların həyatını formalaşdırmaq, ictimai asayışı tənzimləmək və mənəvi rahatlığa qapı açmaq üçün mühüm rol oynayır. Əgər nəzərə alsaq ki, insan var olduğu gündən bu günədək yaşadığı dünya haqqında maraqlanır və tədqiq edir, o zaman deyə bilərik ki, o, bu dünyaya nə üçün gəldiyini, nə etməli olduğunu və hara gedəcəyini müəyyənləşdirmək üçün müxtəlif dinlərin təklif etdiyi həll yollarına fərqli yollarla müraciət edir. İnsan fitrətinin dinə meyilli olduğunu nəzərə alsaq, insanın bu dünyada xoşbəxt həyat sürməsində dinin də böyük rolunun olduğunu qeyd edə bilərik. Burada insanların dinə qarşı tutum və münasibətləri çox vacibdir. Bir şeyi

sevmək və ona bağlanmaq həmin obyektə qarşı müsbət tutum və münasibət nəticəsində yaranan feillərdir.

İlkin mərhələdə düşüncədə formalaşan münasibətlər əvvəlcə duyğulara, duyğulardan da davranışlara çevrilir. Bir insanla bağlı verilən qərarlar düşüncədə yaxşı qurulursa, eyni insan haqqında xoş hisslər doğurur. Yəni də bu xoş duyğular həmin şəxsə qarşı yaxşı davranışa çevrilir. Başqa sözlə desək, münasibət bir davranışın ortaya çıxması üçün ilkin hazırlıq mərhələsidir və fərdin hər hansı bir mövzuya qarşı davranışında əsas yerə sahibdir (Kaya 1998, 107).

Münasibət gözə görünməyə də, müşahidə edilən mənfə və ya müsbət davranışlara yol açdığı üçün bu davranışları müşahidə etmək nəticəsində onun mövcudluğu haqqında fikir bildirmək mümkündür. Məsələn, səhər namazı üçün ucadan oxunan azandan narahat olduğunu ifadə edən bir şəxsin dinə qarşı mənfə münasibət bəslədiyi müəyyən edilə bilər (Peker 2013, 147).

Münasibət insandan-insana dəyişdiyi üçün onun necəliyini müəyyən etmək çətinidir. Ümumiyyətlə, hər hansı bir cismə və obyektə münasibətdə bir neçə mərhələ var. Bunun üçün münasibətin formalaşmasını dəstəkləyən mühit, psixoloji vəziyyət və qarşılıqlı əlaqə yaxşı müəyyənləşdirilməlidir. Münasibət bir insana aid olan və mütəmadi olaraq psixoloji bir obyekt haqqında düşüncələrini, hisslərini və davranışlarını meydana gətirən bir meylədir. Bu psixoloji meyl obyektə müsbət və ya mənfə yanaşma şəklində yaranır (Kağıtçıbaşı 2016, 129-130).

Dini münasibət isə əksinə, insanın dinə olan düşüncəsini ortaya qoyur. Başqa sözlə, bu şəxsin din və dini duyğuları, düşüncələri, inanclar və məlumatlarla bağlı müsbət və ya mənfə qiymətləndirmələrinin cəmidir. Bütün bu dini duyğu və düşüncələr, inanclar və məlumatlar dini davranışa təsir göstərir. Dini münasibətdə kompleks idrak emosional və davranış kompleksi kimi araşdırılır.

İdrak kompleksi bir insanın din haqqında yanlış və ya düzgün məlumatı olub-olmaması ilə əlaqədardır. Din haqqında yanlış məlumatlar dinə qarşı hiss və düşüncələrə mənfə təsir göstərir. Din haqqında yaşadığı hadisələr, öyrəndikləri məlumatlar və fikirləri müsbətdirsə, onun dini münasibəti də müsbətdir. Dinin idrak elementi dinin insan həyatındakı yeri, bu dünya və axirət üçün əhəmiyyəti kimi psixi proseslərdən ibarətdir (Kaya 1998, 56).

Emosional kompleks insanın yaradılışına uyğun olaraq insandan-insana fərqli ola bilər. Bəzi insanlar dinə emosional bağlılıq göstərir və ibadətə daha çox həvəs göstərirlər. Belə insanların dini münasibətinin emosional elementi güclü və daha mürəkkəbdir. Digər tərəfdən, dini motivə və həyəcana həssas olmayan, həyəcan hiss etməyən insanların dini münasibətinin emosional

elementi zəif və məhduddur. Bu iki qrupun dinə fərqli münasibəti də psixoloji quruluşları ilə əlaqəli ola bilər.

Dini münasibətin davranış elementi birbaşa və ya dolayı olaraq kənardan müşahidə edilə bilən bir cəhətdir. Başqa sözlə, davranış kompleksi, insanın dini ritualları icra edərkən ortaya qoyduğu fərqli feillərlə əlaqədardır. Daim ibadət edən və dini davranışı nümayiş etdirən birinin dini münasibətinin davranış elementi, daha mürəkkəb, ibadət etməyən və ya daha az ibadət edən birinin dini münasibətinin davranış elementi isə daha bəsit və sadədir. Bəsit bir dini münasibət isə dəyişməyə mürəkkəb bir dini münasibətdən daha çox həssasdır. Mürəkkəb dini münasibətin idrak, emosional və davranış elementləri mürəkkəb olduqları üçün dəyişməyə davamlıdırlar (Kaya 1998, 56).

Xoşbəxtliyə təsir edən amillər

Genişmiqyaslı mədəniyyətlərarası tədqiqatlar insanların əksəriyyətinin özünü xoşbəxt hiss etdiklərini ortaya qoymuşdur (Diener 2000, 34-43). Bununla bərabər, xoşbəxtliyin özündə də bir neçə faktordan qaynaqlanan əhəmiyyətli fərqlər var. Tədqiqatlar göstərir ki, xoşbəxtliyin müxtəlif komponentlərinin fərdi olaraq fərqləri əsasən aşağıdakılardan ibarətdir: (a) müəyyən bir insan üçün (məsələn, xoşbəxtliyin müəyyənləşdirilməsi nöqtəsi) rifah səviyyəsini qoruyan genetik təsirlər (50%) b) qəsdli fəaliyyətlər (məsələn, bir insanın müsbət duyğularını necə tənzimlədiyi) (40%), c) həyat hadisələri (məsələn, evlilik) və şərtlər (məsələn, gəlir) (10%) (Lyubomirsky 2005, 111-131). Həyatda baş verən hadisələr müsbət və mənfi olaraq rifahdakı daimi dəyişikliklərə (nikah və ya əlillik) səbəb ola bilər (Anusic 2014, 69-77). İnsanlar hən nə qədər genetik amillərdən asılı olan xoşbəxtlik vəziyyətinə təsir edə bilməsələr də, özlərinin qəsdli fəaliyyətlərini inkişaf etdirərək daha xoşbəxt bir həyat yaşaya bilərlər.

Şəxsiyyət, həyat hadisələri və şərtləri, emosional təcrübə və idrak kimi insan fəaliyyətinin müxtəlif yönlərindən davamlı təsirləndiyi üçün xoşbəxtliyin əsas predmeti olaraq qəbul edilir (Prieto 2005, 261-300). Ona görə də bəzi şəxsiyyət xüsusiyyətləri bir başa xoşbəxtliklə əlaqələndirilir. Məsələn, sosial insanlar (extrovert) daha çox həyat məmnuniyyəti yaşadıkları halda, assosial insanlar (introvert) daha az həyat məmnuniyyəti yaşayır. Xoşbəxtliklə əlaqəli şəxsiyyət xüsusiyyətləri zamanla inkişaf edir, məsələn, fərdlər sosiallaşaraq emosional olaraq daha stabil vəziyyətə gələ bilərlər (Roberts 2006, 1-25). Belə ki, şəxsiyyətin xoşbəxtliyə təsiri qəsdli davranış səyləri ilə dəyişdirilə bilər. Məsələn, assosial olan insanlar sosial insanlara xas olan davranışları icra edərək müvəqqəti olaraq rifahlarını yaxşılaşdırı bilərlər (Mcniel 2006, 529-550).

Sosial həyatın xoşbəxtliyinə təsir etməyən amillər arasında təhsil, məşğulluq, gəlir, sosial münasibətlər, nəqliyyat və ətraf mühit kimi önəmli faktorlar qeyd edilir. Tədqiqatların nəticələrinə görə, təhsil və gəlir dəyişənlərinin (variables) xoşbəxtliyə verdiyi töhfə mənfi qiymətləndirilmişdir. Təhsilin fərdin xoşbəxtliyinə əhəmiyyətli dərəcədə təsir göstərməməsinin səbəbi təhsilin ümumi mənada məqbul bir qazancı olan işlərə nail olmaq üçün bir vasitə kimi qiymətləndirilməsidir. Seliqmanın araşdırması da təhsilin fərdin xoşbəxtliyində əhəmiyyətli yerə sahib olmadığını təsdiqləyir (Seligman 2004, 25). Bu, sadəcə, aşağıgəlirli insanlar üçün xoşbəxtliyin artmasına təsir göstərir, çünki təhsil daha yaxşı gəlir əldə etmək üçün bir vasitədir. Sosial əlaqələrin də fərdin xoşbəxtliyinə təsiri ilə bağlı müxtəlif tədqiqat nəticələri var. Belə ki, düzgün istifadə edilən sosial münasibətlərin xoşbəxtliyin səviyyəsinin artırılmasında mühüm rol oynadığını iddia edən araşdırmalarla (Prasetyo 2015, 174-182) birlikdə xoşbəxtliyə təsir etmədiyini söyləyən araşdırmalar da vardır. Müxtəlif dövrlərdə aparılan araşdırmalara görə sağlamlıq, təhlükəsizlik, dini münasibət, ailədə harmoniya, asudə vaxtın təşkili, sahib olunan ev və sevgi kimi faktorlar da xoşbəxtliyə təsir edən amillər arasındadır (Abadi 2018, 41-45).

Metod

Bu araşdırmanın tədqiqat qrupu 2018-2019-cu tədris ilində Azərbaycan universitetlərinin müxtəlif fakültələrində təhsil alan tələbələrdir.

Azərbaycan Respublikası “Gənclər siyasəti haqqında” 5 may 2007-ci il tarixli Azərbaycan Respublikasının Qanununa dəyişiklik və əlavələr edilməsi haqqında Qanuna əsasən, Azərbaycan Respublikasında 14-29 yaş arası gənclik dövrü olaraq qəbul edilir. Azərbaycanda 2,5 milyon nəfər və ya ölkə əhalisinin 25,5 faizi gənclərdir. Gənclərin 50,6 faizi şəhərlərdə, 49,4 faizi kənd yerlərində yaşayır. Gənclərin 48,3%-i qadınlardır. Ümumilikdə, Azərbaycanda 51 universitet var. Bu universitetlərdə 167 677 tələbə təhsil alır. Bunlardan 166 298 tələbə 14-29 yaş arası gənclərdir (Azərbaycan Gəncləri 2018, 123).

Bu araşdırma Azərbaycan universitetlərində oxuyan tələbələrin dini münasibətini və xoşbəxtlik səviyyələrinə təsir edən amilləri müəyyənləşdirmək və tələbələrin dini münasibətinin onların xoşbəxtliyinə təsirlərini müəyyənləşdirmək üçün aparılmışdır.

Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, tədqiqat qrupu Azərbaycanda fəaliyyət göstərən müxtəlif universitetlərin tələbələri tərəfindən formalaşmışdır. Tədqiqat qrupunu müəyyənləşdirmək üçün sadə təsadüfi seçmə (random) metodu istifadə edilmişdir. Bu şəkildə təyin olunan işçi qrupu Azərbaycan universitetlərində fərqli fakültələrdə, müxtəlif kurslarda təhsil alan 516 tələbədən ibarətdir. Araşdırmada iştirak edən qrup universitet tələbələrindən ibarət

olduğu üçün yaş ortalaması ən kiçik yaş 18, ən böyüyü isə 33-dür. Məlumatlar 2019-cu ilin aprel ayında üçhissəli ölçmə vasitəsindən istifadə edilməklə toplanmışdır. Ölçmə vasitəsinin ilk 16 sualı cinsiyyət, yaş, sinif, fakültə, ailə gəlirləri, ata-ananın birlikdə yaşaması, ananın həyatda olması, atanın həyatda olması, fiziki görünüş, sağlamlıq problemi, evdə edilən dini fəaliyyətlərin və dini yayınların oxunma intensivliyi, dostların və qohumların dini münasibətlərə təsiri, sosial şəbəkələrin gündəlik istifadəsi və təbii fəlakətlərdən sonra dinə münasibət kimi məlumatları özündə birləşdirən bir anketdən ibarətdir. İkinci hissə 31 sualdan ibarət olan Dini Münasibət Ölçmə Şkalasından, üçüncü hissəsi 29 sualdan ibarət Oksford Xoşbəxtlik Ölçmə Şkalasından ibarətdir.

NƏTİCƏ VƏ ANALİZLƏR

Cinsiyyətə görə tələbələrin dini münasibət səviyyəsi

Cədvəl 1: Cinsiyyətə görə tələbələrin dini münasibət ballarının statistik təhlil nəticələri:

Nö	Cinsiyyət	N	Ortalama	%	Standart sapma	Nəticə
1.	Qadın	310	123.79	60.1	20.230	t=0.860
2.	Kişi	206	122.28	39.9	18.636	Sd=514
						p=0.390
						p>0.05 Önəmsiz
Cəmi		516				

Tədqiqat qrupunda iştirak edən tələbələrin 310-u qadın, 206-sı isə kişi cinsinə aiddir. Tələbələrin cinsiyyətə görə dini münasibətlərinə diqqət yetirdiyimiz zaman görürük ki, ortalama olaraq kişilərin 122,28-i, qadınların isə 123,79-u dini münasibət qrupundadır. Yəni, cinsiyyətə görə dini münasibət baxımından kişilərlə-qadınlar arasında ciddi fərq yoxdur. Dini münasibət və cinsiyyət arasında aparılan müstəqil t-testinin nəticələrinə görə, qruplar arasındakı fərq əhəmiyyətli deyil və dini münasibət balları olaraq iki cins arasında yaxınlıq mövcuddur ($t = 0.860$, $p = 0.390$ və $p > 0.05$). Cinsiyyətə görə, "qadın və kişi tələbələrin dini münasibət səviyyələri arasında ciddi fərq yoxdur" şəklində ifadə etdiyimiz hipotezimiz bu nəticələrə görə öz sübutunu tapmışdır.

Ümumi olaraq qeyd edə bilərik ki, araşdırmamızın nəticələri ilə oxşarlıq və fərqlilik göstərən tədqiqat nəticələri də vardır. Belə ki, Belma Özbaydarın araşdırmasında inanc baxımından kişi ilə qadın arasında heç bir fərqlilik olma-

dığı müəyyən edilmiş (Özbaydar 1970, s. 62), universitet tələbələri arasında Eldar Kərimovun apardığı araşdırmada isə kişi və qadın tələbələrin din anlayışı arasında ciddi bir fərqin olmadığı ortaya çıxmışdır (Kerimov 2016, 31).

Başqa bir araşdırmada, cinslər arasında müqayisə aparılmış, kişilərin axirətə və taleyə qadınlardan daha az inandığı, qadınların isə kişilərdən daha çox ibadət etdiyi qənaətinə gəlinmişdir (Yanmış 2013, 135).

CİNSİYYƏTƏ GÖRƏ TƏLƏBƏLƏRİN XOŞBƏXTLİK SƏVİYYƏSİ

Cədvəl 2: Cinsiyyətə görə tələbələrin xoşbəxtlik ballarının statistik təhlil nəticələri:

Nö	Cinsiyyət	N	Ortalama	%	Standart sapma	Nəticə
1.	Qadın	310	122.66	60.1	18.494	t=0.869
2.	Kişi	206	121.22	39.9	18.101	Sd=514
						p=0.385
						p>0.05 Önəmsiz
Cəmi		516				

Tələbələrin cinsiyyətə görə xoşbəxtlik səviyyələrinə diqqət yetirdiyimiz zaman görürük ki, ortalama olaraq kişilərin 121,22-i, qadınların isə 122,66-sı xoşbəxtlik qrupundadır. Yəni, cinsiyyətə görə xoşbəxtlik səviyyəsi baxımından kişilərlə qadınlar arasında ciddi bir fərq yoxdur. Xoşbəxtlik və cinsiyyət arasında aparılan müstəqil t-testinin nəticələrinə görə də qruplar arasındakı fərq əhəmiyyətli deyil və xoşbəxtlik balları olaraq iki cins arasında yaxınlıq mövcuddur. ($t = 0.869$, $p = 0.385$ və $p > 0.05$). Cinsiyyətə görə, “qadın və kişi tələbələrin xoşbəxtlik səviyyələri arasında ciddi fərq yoxdur” şəklində ifadə etdiyimiz hipotezimiz bu nəticələrə görə öz sübutunu tapmışdır.

Bu sahədə aparılan araşdırmalarda bizim tədqiqatımızın nəticələrindən fərqli olan araşdırma nəticələri də vardır. Belə ki, həmin araşdırmaların nəticələrinə görə, kişilərin və qadınların xoşbəxtlik səviyyəsi arasında ciddi fərqlərin olduğu müəyyən edilmişdir. Məsələn, Abdel-Xalek kişi tələbələrin həyatdan daha çox ləzzət aldıklarını, daha xoşbəxt olduklarını və qadın tələbələrlə müqayisədə daha yüksək həyat məmnuniyyətlərinin olduğunu təsbit etmişdir (Abdel-Xalek 2010, 1133-1143).

Çan və onun araşdırma qrupunun tədqiq etdiyi başqa bir çalışmada isə onlar xoşbəxtliyin kişi və qadın yönələri arasındakı fərqlərə təsir etdiyini, yəni

tələbələrin öz həyat tərzləri arasındakı fərqə təsir edən başqa bir faktor olduğunu irəli sürmüşdür. Eyni zamanda müsbət sosial münasibətlərin tələbələrin universitetdəki həyatlarının daha dəyərli olmasına şərait yaratdığı və kişi subyektlərinin qadın həmkarları ilə müqayisədə asanlıqla yeni bir mühitə keçdiyi qeyd edilmişdir (Çan 2005, 20-45).

Digər tərəfdən, bir çox tədqiqat cinsiyyət fərqliliyinin xoşbəxtlik və həyat məmnuniyyəti üçün vacib amillərdən biri olduğunu qeyd edir (İnqlehart 2008, 2009-2042). Bununla bərabər, bizim araşdırmamızın nəticələri ilə eynilik təşkil edən və xoşbəxtlik və cinsiyyət arasında fərqin olmadığını ortaya qoyan tədqiqatlar da mövcuddur (Vera 2012, 155-163). Tədqiqatımız nəticələri, Lyubomirski və Lepperin araşdırmalarında kişi və qadın arasında xoşbəxtlik səviyyəsi baxımından heç bir fərqin olmadığı qənaətini dəstəkləyir (Lyubomirsky 1999, 137-1550).

AİLƏ GƏLİRLƏRİNƏ GÖRƏ TƏLƏBƏLƏRİN DİNİ MÜNASİBƏT SƏVİYYƏSİ

Cədvəl 3: Ailə gəlirlərinə görə tələbələrin dini münasibət ballarının statistik təhlil nəticələri:

Nö	Ailə gəliri	N	Ortalama	%	Standart sapma	Anova	Scheffe Nəticəsi
1.	Aşağı gəlirli	87	125,13	16.9	18,914	Sd=2/513	(Yüksək gəlirli) ilə (Aşağı gəlirli)
2.	Orta gəlirli	404	123,40	78.3	19,504	F=3.845	(Yüksək gəlirli) ilə (Orta gəlirli)
3.	Yüksək gəlirli	25	113,04	4.8	21,355	p=0.022	
						p<0.05 Önəmli	
	Cəmi	516	123,19	100.0	19,605		

3-cü cədvəldən görüldüyü kimi, ailə gəlirlərinin vəziyyətinə görə sorğuda iştirak edən tələbələrin 16,9% -i aşağı gəlirli, 78,3% -i orta gəlirli, 4.8 % -i isə yüksək gəlirli qruplarına aiddir.

Tələbələrin dini münasibət səviyyələri ailə gəlirlərinin vəziyyətinə görə araşdırıldıqda, aşağı gəlirli ailələrdə yaşayan tələbələrin daha yüksək gəlirli ailələrdə yaşayan tələbələrdən (orta gəlirli, yüksək gəlirli) daha yüksək dini münasibət dəyər ortalamasına ($X = 125.13$) sahib olduğu ortaya çıxmışdır. Bir tərəfli varyans təhlili nəticəsində isə universitet tələbələrinin dini münasibətləri ailə gəlirlərinə görə əhəmiyyətli dərəcədə fərqləndikləri ($Sd=2/513$, $F=3,845$ $p<0,05$) müəyyən edilmişdir. Şeffe analizinin nəticələrinə görə də aşağıgəlirli ailələrdə yaşayan tələbələrin dini münasibət ballarının ortagəlirli və yüksəkgəlirli ailələrdən olan tələbələrin dini münasibət ballarından əhəmiyyətli dərəcədə yüksək olduğu görünür. "Aşağıgəlirli ailələrdən olan tələbələrin dini münasibət səviyyəsi yüksək gəlirli ailələrdən olan tələbələrin dini münasibət səviyyəsindən yüksəkdir" şəklində ifadə etdiyimiz tezimiz bu nəticələrə görə öz sübutunu tapmışdır.

Norris və İnqlehartın araşdırmaları göstərir ki, din, xüsusilə yoxsul və məzlum cəmiyyətlərdə daha çox təşəkkül tapır və yayılır. Güvənsizlik, qida çatışmazlığı və həyatda qalma ehtiyacı din üçün əsas təməl prinsiplər olaraq qalır. Məzlum və kasıb insanlar arasındakı asılılıq hissi dini fəaliyyətləri artırır (Norris 2011, 57). Olupuno Afrikadakı ən kasıb insanların dərin mənəvi həyat sürməyə meyilli olduğunu təsdiqləyir (Olupona 2009, 23).

Bundan əlavə, din, yoxsulluğa cavab verərkən tək cəhət etik və ideoloji cəhətdən fəaliyyət göstərmir. Din insanları yoxsulluğun azaldılması tədbirlərində fəal iştirak etməyə də təşviq edə bilər. Yoxsulluq nəinki etik və əxlaqi ölçülər baxımından, yoxsulların maddi ehtiyaclarını ödəmək cəhdləri ilə ölçüldükdə də tarazlıq yenilərin. Belə ki, dini ideologiyada həqiqi sərvət maddi varlıqda yatmır. Qayğısız olmaq azadlığı bir nemət olaraq görülür. Nəticə etibarilə din həyatın bütün sahələrini əhatə edir və həyat təcrübələrinə hər şəkildə öz töhfəsini verə bilər (Beyers 2014, 1-8).

AİLƏ GƏLİRLƏRİNƏ GÖRƏ TƏLƏBƏLƏRİN XOŞBƏXTLİK SƏVİYYƏSİ

Cədvəl 4: Ailə gəlirlərinə görə tələbələrin xoşbəxtlik ballarının statistik təhlil nəticələri:

Nö	Ailə gəliri	N	Ortalama	%	Standart sapma	Anova	Scheffe Nəticəsi
1.	Aşağı gəlirli	87	118,17	16.9	18,887	$Sd=2/513$	(Orta gəlirli) ilə (Aşağı gəlirli)

2.	Orta gəlirli	404	123,13	78.3	18,093	F=3.071	(Orta gəlirli) ilə (Yüksək gəlirli)
3.	Yüksək gəlirli	25	118,80	4.8	18,770	p=0.047	
						p<0.05 Önəmli	
	Cəmi	516	122,08	100.0	18,334		

Ailə gəlirlərinin vəziyyətinə görə tələbələrin xoşbəxtlik səviyyələri araşdırıldıqda, ortagəlirli ailələrdə yaşayan tələbələrin digər kateqoriyalardan olan ailələrdə yaşayan tələbələrdən (aşağıgəlirli, yüksəkgəlirli) daha yüksək xoşbəxtlik dəyər ortalamasına ($X = 122.13$) sahib olduğu ortaya çıxmışdır. Eyni zamanda, birtərəfli varyans təhlili nəticəsində isə universitet tələbələrinin xoşbəxtlik səviyyələrinin ailə gəlirlərinə görə əhəmiyyətli dərəcədə fərqləndikləri ($Sd=2/513$, $F=3,071$ $p<0,05$) müəyyən edilmişdir. Şeffe analizinin nəticələrinə görə də orta gəlirli ailələrdə yaşayan tələbələrin xoşbəxtlik ballarının aşağıgəlirli və yüksəkgəlirli ailələrdən olan tələbələrin xoşbəxtlik ballarından əhəmiyyətli dərəcədə yüksək olduğu görülmüşdür. "Aşağıgəlirli ailələrdən olan tələbələrin xoşbəxtlik səviyyəsi yüksək gəlirli ailələrdən olan tələbələrin xoşbəxtlik səviyyəsindən daha aşağıdır" şəklində ifadə etdiyimiz tezisimiz bu nəticələrə görə öz sübutunu tapmışdır.

Ailə gəlirlərinin xoşbəxtliyə təsiri ilə bağlı aparılan tədqiqatlar da ailənin maddi gəlir səviyyəsinin insanın xoşbəxtlik səviyyəsinə müsbət təsir göstərdiyini müəyyən etmişdir. Bununla bərabər, işsizlik və azgəlirli qruplarda olmaq xoşbəxtliklə yanaşı, həyat məmnuniyyəti ilə neqativ olaraq əlaqələndirilmişdir (Ngamaba 2017, 1-22). Ümumiyyətlə, ailənin iqtisadi sıxıntısı yeniyetmələrin sosial adaptasiyasının tənzimlənməsinə mənfi təsir göstərdiyi iddia edilir (Conger 2000, 201-233).

Ailənin maddi məmnuniyyəti ilə bağlı nəticələr dinlər arasında universal bir yanaşma olaraq bilinən "ehtiyac nəzəriyyəsi"ni dəstəkləyir və gəlirin, sadəcə, fərdlərin maddi ehtiyaclarını qarşılamadığı (Hovel 2008, 539-560), eyni zamanda, onların xoşbəxtliyinə və həyat məmnuniyyətinə də təsir göstərdiyini sübut edir (NG 2014, 326-338). Mütəlak və əsasən də nisbi gəlir xoşbəxtliyə və həyat məmnuniyyətinə təsir etməkdə mühüm rol oynayır (Boyce 2010, 471-475).

SAĞLAMLIQ VƏZİYYƏTİNƏ GÖRƏ TƏLƏBƏLƏRİN DİNİ MÜNƏSİBƏT SƏVİYYƏSİ

Cədvəl 5: Sağlamlıq vəziyyətinə görə tələbələrin dini münasibət ballarının statistik təhlil nəticələri:

Nö	Sağlamlıq Vəziyyəti	N	Ortalama	%	Standart sapma	Anova	Scheffe Nəticəsi
1.	Bəli	65	121,18	12.6	19,769	Sd=2/513	
2.	Xeyr	321	123,10	62.2	19,786	F=593	
3.	Bir az	130	124,40	25.2	19,128	p=0.553	
						p>0.05 Önəmsiz	
	Cəmi	516	123,19	100.0	19,605		

5-ci cədvəldən görüldüyü kimi, sağlamlıq vəziyyətindən məmnun olma vəziyyətinə görə sorğuda iştirak edən tələbələrin 12,6% -i bəli, 62,2% -i xeyr, 25.2% -i isə bir az qruplarına aiddir.

Tələbələrin dini münasibət səviyyələri sağlamlıq vəziyyətindəki problemə görə araşdırıldıqda, ümumi olaraq sağlamlıq vəziyyətində problemi olmayan tələbələrin sağlamlıq vəziyyətində problem olan tələbələrə nisbətən daha yüksək dini münasibət dəyər ortalamasına ($X = 123.10$) sahib olduğu ortaya çıxmışdır. Birtərəfli varyans təhlili nəticəsində isə universitet tələbələrinin sağlamlıq problemləri baxımından əhəmiyyətli dərəcədə fərqlənmədikləri görülmüşdür ($Sd = 2/513$, $F = 593$, $p > 0.05$). Şeffe testinin nəticəsinə görə, sağlamlıq vəziyyətində problem yaşamayan tələbələrin dini münasibət ballarının digər kateqoriyadakı tələbələrlə müqayisədə çox olmadığı müşahidə edilmişdir. “Sağlamlıq problemi olmayan tələbələrin dini münasibət səviyyəsi sağlamlıq problemləri olan tələbələrin dini münasibət səviyyəsindən yüksəkdir” şəklində ifadə etdiyimiz tezisi bu nəticələrə görə öz sübutunu tapmamışdır.

SAĞLAMLIQ VƏZİYYƏTİNƏ GÖRƏ TƏLƏBƏLƏRİN XOŞBƏXTLİK SƏVİYYƏSİ

Cədvəl 6: Sağlamlıq vəziyyətinə görə tələbələrin xoşbəxtlik ballarının statistik təhlil nəticələri:

Nö	Sağlamlıq vəziyyəti	N	Ortala ma	%	Standart sapma	Anova	Scheffe Nəticəsi
1.	Bəli	65	113,60	12.6	19,779	Sd=2/5 13	(Bəli) ilə (Xeyr)
2.	Xeyr	32 1	125,47	62.2	17,394	F=16.7 12	(Bir az) ilə (Xeyr)
3.	Bir az	13 0	117,96	25.2	17,756	p=0.00 0	
						p<0.05 Önəmli	
	Cəmi	51 6	122,08	100.0	18,334		

Tələbələrin xoşbəxtlik səviyyələri sağlamlıq vəziyyətindəki problemə görə araşdırıldıqda, ümumi olaraq sağlamlıq vəziyyətində problemi olmayan tələbələrin sağlamlıq vəziyyətində problem olan tələbələrə nisbətən daha yüksək xoşbəxtlik dəyər ortalamasına ($X = 125.47$) sahib olduğu ortaya çıxmışdır. Birtərəfli varyans təhlili nəticəsində isə universitet tələbələrinin xoşbəxtlik səviyyələrinin sağlamlıq problemləri baxımından əhəmiyyətli dərəcədə fərqləndiyi görülmüşdür ($Sd = 2/513$, $F = 16,712$, $p < 0.05$). Şeffe testinin nəticəsinə görə, sağlamlıq vəziyyətində problem yaşamayan tələbələrin xoşbəxtlik ballarının digər kateqoriyadakı tələbələrlə müqayisədə əhəmiyyətli dərəcədə çox olduğu müşahidə edilmişdir. “Sağlamlıq problemi olmayan tələbələrin xoşbəxtlik səviyyəsi sağlamlıq problemləri olan tələbələrin xoşbəxtlik səviyyəsindən daha yüksəkdir” şəklində ifadə etdiyimiz tezisimiz bu nəticələrə görə öz sübutunu tapmışdır.

Aparılan başqa tədqiqatların nəticələri də adam başına düşən gəlir, psixoloji amillər, sosial-iqtisadi və demoqrafik faktorlar da daxil olmaqla bir çox amillər nəzərə alındıqdan sonra belə sağlamlığın insanın həm xoşbəxtliyi, həm də yaşam məmnuniyyəti ilə pozitiv əlaqə içərisində olduğunu göstərmişdir (Miret 2014, 716-725).

TƏLƏBƏLƏRİN DİNİ MÜNASİBƏT SƏVİYYƏLƏRİ İLƏ XOŞBƏXTLİK SƏVİYYƏLƏRİ ARASINDAKI KORRELYASIYA

Cədvəl 7: Dini münasibət ilə xoşbəxtlik ballarının statistik korrelyasiyasının analiz nəticələri:

Korrelyasiyalar			
		Dini münasibət	Xoşbəxtlik
Dini münasibət	Pearson korrelyasiya	1	,153**
	Sig. (ikiterəfli)		,000
	N	516	516
Xoşbəxtlik	Pearson korrelyasiya	,153**	1
	Sig. (ikiterəfli)	,000	
	N	516	516

** . Korrelyasiya 0.01 səviyyəsində nəzərə çarpır (ikiterəfli).

Cədvəl 7-dən də görüldüyü kimi, dini münasibət şkalasından alınan ballarla xoşbəxtlik şkalasından alınan ballar arasındakı əlaqəni müəyyən etmək üçün aparılan Pearson Moment Korrelyasiya analizinin nəticələrində ballar arasında statistika baxımından $p > .05$ səviyyəsində pozitiv yöndə əhəmiyyətli bir əlaqənin olduğu müəyyən edilmişdir ($r = .153$; $p > .05$). Ona görə də “Universitet tələbələrini dini münasibət səviyyələri ilə onların xoşbəxtlik səviyyələri arasında müsbət mənada bir əlaqə vardır” şəklində ifadə etdiyimiz tezisimiz də bu nəticələr görə öz təsdiqini tapmışdır. Nəticə olaraq onu qeyd edə bilərik ki, tələbələrin dinə qarşı müsbət münasibətləri artdıqca onların xoşbəxtlik səviyyələri də artmaqdadır.

Dindarlığın və ölkənin inkişaf səviyyəsinin insanların xoşbəxtliyinin və həyat məmnuniyyətinin formalaşmasında mühüm rol oynadığını göstərən empirik tədqiqatlar da mövcuddur. Məsələn, Qərbi Avropa, Şimali Amerika və Avstraliya kimi inkişaf etmiş bölgələrdə yaşayan dindarlar Şərqi Avropa, Afrika və Yaxın Şərq kimi az inkişaf etmiş bölgələrdə yaşayanlardan daha xoşbəxt və daha məmnun olduqları müəyyən edilmişdir (Ngamaba 2017, 1-22).

Eyni zamanda, İnglehart və Raberin Qərbi Avropada apardığı tədqiqatların nəticələrinə görə də kilsəyə tez-tez gedib ibadət edən insanların yaşam məmnuniyyətinin və xoşbəxtlik səviyyələrinin kilsəyə az-az gedənlərdən daha yüksək olduğu görülmüşdü (İnglehart 1986, 1-56).

Digər tərəfdən, Vitter, Stock, Okun və Harinqin 107 amerikalı tələbə üzərində apardıqları araşdırma dinin subyektiv rifaha təsir payının 2% ilə 6% arasında olduğunu və dini fəaliyyətin dindarlıqdan daha təsirli olduğunu müəyyən etmişdir (Okun 1984, 111-132).

Amerikada universitet tələbələri üzərində aparılmış bir araşdırma isə digər bütün dəyişənlərin sabit saxlanıldığı vəziyyətlərdə din ilə əlaqəli məmnuniyyətin qadınların rifahında və xoşbəxtlik ballarında varyansın sadəcə 10%-ni təşkil etdiyi, kişilərdə isə heç bir rolunun olmadığı ortaya çıxmışdır (Mixelos 1991, 111).

Almaniyanın Virzburq Universitetində 311 tələbənin iştirak etdiyi alman tələbələrdə din və xoşbəxtlik arasındakı əlaqə mövzusunda aparılan araşdırmada dinlə xoşbəxtlik arasında müsbət bir əlaqənin olmadığı müəyyən edilmişdir. Bundan başqa, araşdırmanın nəticələrinə görə, şəxsiyyət və dindarlıq arasındakı əlaqələrin dərin köklü formasını nəzərə alaraq, dindarlıq və xoşbəxtlik arasındakı əlaqələrə dair yeni araşdırmalar aparılarkən şəxsiyyətin fərdi fərqliliklərinin də nəzərə alınmasına ehtiyac duyulduğu təsbit edilmişdir (Fransis 2003, 273-281).

Nəticə

Müasir dünyada maddi ehtiyaclarını tamamilə qarşılıdığı halda, hələ də xoşbəxtlik duyğusunu yaşaya bilməyən insanlar var. Tarix boyu isə üzərində düşünlən və hər kəsin yaşamaq istədiyi xoşbəxtlik duyğusu bir çox tədqiqatın mövzusunə çevrilmişdir. Xoşbəxt bir həyatın necə yaşanılması ilə əlaqədar bir çox tezis irəli sürülmüş və bütün dini düşüncə sistemləri bunun üçün öz tövsiyələrini vermişdir. Bizim bu araşdırmamız da mövzuya müəyyən qədər də olsa, işıq tutması baxımından olduqca əhəmiyyətlidir. Belə ki, biz məqaləmizdə xoşbəxtlik duyğusunu yaradan əsas predmetlər haqqında bəhs etdik və ümumi mənada dini münasibətlə xoşbəxtlik arasındakı əlaqənin varlığını müəyyən etmiş olduq. Ümumi tədqiqatımızın nəticələrinə görə də müəyyən etdik ki, gənclərin dinə qarşı müsbət münasibəti yüksəldikcə, onların xoşbəxtlik duyğularında da yüksəklik müşahidə olunur. Bu baxımdan, uşaqlıq yaşlarından istər ailə fərdləri tərəfindən, istərsə də təhsil müəssisələrində dini mövzularda düzgün maarifləndirmə işinin aparılması və dini ritualların yerinə yetirilməsinə təşviq edilməsi gələcək nəsillərin xoşbəxtlik duyğularının artmasında müstəsna rola sahib ola bilər.

ƏDƏBİYYAT

Abadi Totok Wahyu, Ilmi Usrotin Choiriyah, Hendra Sukmana and Mohamad Hatta Karuniawan. (2018). Factors Affecting of Lifes Happiness, *Revitalization of Local Wisdom in Global and Competitive Era*, (ss. 41-45).

Abdel-khalek Ahmed M. (2010). Quality of Life, Subjective Well-Being, And Religiosity in Muslim College Students, *Qual Life Research*, 19, (ss. 1133–1143).

Alesina Alberto, Rafael Di Tella and Robert MacCulloch. (2004). Inequality and happiness: Are Europeans and Americans different? *Journal of Public Economics*, 88, 2009–2042.

Anusic Ivana, Stevie C. Y.Yap, & Richard E. Lucas. (2014). Does personality moderate reaction and adaptation to major life events? Analysis of life satisfaction and affect in an Australian national sample. *Journal of Research in Personality*, 51, (ss. 69–77).

Azərbaycan Gəncləri -2018, Azərbaycan Respublikasının Dövlət Statistika Komitəsi, *Statistik Məcmuə*, (s.123)

Beyers Jaco. (2014). The effect of religion on poverty, *HTS Theologiese Studies/ Theological Studies* 70(1), [http:// dx.doi.org/10.4102/hts. v70i1.2614](http://dx.doi.org/10.4102/hts.v70i1.2614) (20.10.2019) (ss. 1-8).

Boyce C.J., Brown G.D.A., & Moore S.C. (2010). Money and Happiness: Rank of Income, not Income, Affects Life Satisfaction. *Psychological Science*, 21(4), (471–475).

Chan Grace, Paul Miller and MoonJoong Tcha. (2005). Happiness in University Education, *International Review of Economics Education*, 4/1, (ss. 20–45).

Conger, Katherine Jewsbury, Martha A. Rueter, Rand D. Conger. (2000). The role of economic pressure in the lives of parents and their adolescents: The family stress model. In: L. J. Crockett and R. K. Silbereisen (Eds.), *Negotiating adolescence in times of social change*, New York: Cambridge University Press, (ss. 201-233).

Diener, Ed, (2000). Subjective well-being: The science of happiness and a proposal for a national index. *American Psychologist*, 55, (ss. 34–43).

Francis Leslie J., Hans-Georg Ziebertz and Christopher Alan Lewis. (2003). “The Relationship Between Religion an Happiness Among German Students”, *Pastoral Psychology*, vol. 51, No. 4, (ss, 273-281).

Howell Ryan T., & Howell C.J. (2008). The Relation of Economic Status to Subjective Well-Being in Developing countries: A meta-analysis. *Psychological Bulletin*, 134(4), (ss. 536–560).

Inglehart Ronald, Roberto Foa, Christopher Peterson and Christian Welzel. (2008). Development, freedom and rising happiness. A global perspective (1981-2007). *Perspectives on Psychological Science*, 3, (ss. 264-285).

Inglehart Ronald. and R. Rabier: 1986, "Aspirations adapt to situations-but why are the Belgians so much happier than the French? A crosscultural analysis of the subjective quality of life", *Research on the Quality of Life*, ed. by F.M. Andrews (Institute for Social Research, University of Michigan, Ann Arbor) (pp. I-56).

Kağıtçıbaşı Çiğdem ve Zeynep Cemalcılar. (2016). *Dünden Bu Güne İnsan ve İnsanlar Sosyal Psikolojiye Giriş*, İstanbul.

Kaya Mevlüt. (1998). *Din Eğitiminde İletişim ve Dini Tutum*, Samsun: Etüt Yayınları.

Kerimov Eldar.(2016). *Üniversite Öğrencilerinin İnternet Bağımlılığı Düzeyleri ile Din Algıları Üzerine Bir Araştırma*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Samsun.

Lyubomirsky Sonja, Kennon M. Sheldon, & David Schkade. (2012). Pursuing happiness: The architecture of sustainable change, *Review of General Psychology*, 9(2), (ss. 111–131).

Lyubomirsky Sonja, Heidi Lepper. (2005). A measure of subjective happiness: Preliminary reliability and construct validation. *Social Indicators Research*, 46, 1999, (ss. 137-155).

Mcniel Murray J., & William Fleeson. (2006).The causal effects of extraversion on positive affect and neuroticism on negative affect: Manipulating state extraversion and state neuroticism in an experimental approach, *Journal of Research in Personality*, 40, (ss. 529–550).

Michalos Alex C. (1991). *Global Report on Student Well-Being*, Volume I: Life Satisfaction and Happiness, New York: Library of Congress Cataloging-in-Publication Data, (s.111).

Miret M., Caballero F.F., Chatterji, S., Olaya B., Tobiasz-Adamczyk B., Koskinen, S., et al. (2014). (Health and Happiness: Cross-sectional Household Surveys in Finland, Poland and Spain, *Bulletin of the World Health Organization*, 92, (716–725).

NG Weiting, Ed Diener. (2014). What Matters to The Rich and The Poor? Subjective Well-being, Financial Satisfaction, and Postmaterialist Needs Across the World, *Journal of Personality and Social Psychology*, 107(2), (ss. 326–338).

Ngamaba Kayonda Hubert and Debbie Soni. (2017). Are Happiness and Life Satisfaction Different Across Religious Groups? Exploring Determinants

of Happiness and Life Satisfaction, *Springer, Journal of Religion and Health*, Online Publishing, 1-22.

Norris Pippa & Ronald Inglehart. (2011). *Sacred and secular: Religion and politics worldwide, 2nd edn.*, Cambridge: Cambridge University Press, <http://dx.doi.org/10.1017/CBO9780511894862> (18.10.2019)

Okun M.A., W.A.Stock, M.J. Haring and R.A.Witter. (1984). "Health and subjective well-being: a meta-analysis", *International Aging and Human Development*, 19, (pp.111-132).

Olupona Jacob K. (2009). 'Understanding poverty and its alleviation in Africa and the African diaspora: An interdisciplinary approach', in P.J. Paris (ed.), *Religion and Poverty: Pan-African Perspectives*, Duke University Press, Durham (p- xvi), (ss. ix–xxiii).

Özbaydar Belma. (1970). *Din ve Tanrı İnancının Gelişmesi Üzerine Bir Araştırma*, İstanbul: Baha Matbaası.

Peker Hüseyin. (2013). *Din Psikolojisi*, İstanbul: Çamlıca Yayınları.

Prasetyo Anggun Resdasari. (2015). An Overview of Career Happiness Plan on Lecturers. *Journal of Psychology Undip*, 14 (2), (ss. 174-182).

Prieto Chu Kim, Ed Diener, Tamir M., Scollon C., & Diener, M. (2005). Integrating the diverse definitions of happiness: A time sequential framework of subjective well-being, *Journal of Happiness Studies*, 6, (ss. 261–300).

Roberts Brent W., Kate E. Walton, & Wolfgang Viechtbauer. (2006). Patterns of mean-level change in personality traits across the life course: A meta-analysis of longitudinal studies, *Psychological Bulletin*, 132, (ss. 1–25).

Seligman, Martin. (2004). *Authentic Happiness, Using the New Positive Psychology to Realize Your Potential for Lasting Fulfillment*, New York: Free Press.

Vera Pablo, Karem Celis, Paula Pavez and others. (2012). Money, Age and Happiness: Association of Subjective Wellbeing with Socio-Demographic Variables, *Revista Latinoamericana de Psicología*, 44, (ss. 155-163).

Yanmış Mehmet ve Bayram Kahraman. (2013). "Gençlerin Dini ve Etnik Kimlik Algısı: Diyarbakır Örneği", *Akademik İncelemeler Dergisi*, 8/2.

Эльдар Каримов

СВЯЗЬ ОТНОШЕНИЯ МОЛОДЕЖИ К РЕЛИГИИ И СЧАСТЬЮ: ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

РЕЗЮМЕ

В этой статье исследуется связь между религией и чувством счастья, что является одним из самых актуальных вопросов в последнее время. В статье даются сведения о психологической основе религиозных установок, оцениваются результаты различных исследований факторов, влияющих на счастье. В то же время, в рамках научных результатов анализируются религиозные установки и чувства счастья у разных типов личности.

Различия между различными компонентами счастья учитываются индивидуально, и тезисы на эту тему включены в статью. Дана оценка роли эмоций, мыслей и поведенческих установок в формировании религиозной мысли у молодых людей, было определено их влияние на чувство счастья. Учитывая ограниченность локальных эмпирических исследований в этой области, было изучено большое количество работ зарубежных авторов по этому вопросу, и были предприняты попытки внести вклад в будущие исследования местных ученых.

В группы исследования было привлечено 516 случайно отобранных молодых людей, которые обучаются в различных вузах Азербайджана. При оценке собранных данных использовались t-критерий и однонаправленная дисперсия анализа (ANOVA). Первоначально было исследовано, есть ли различие в связи между отношением к религии и чувством счастья с гендерной точки зрения. Впоследствии связь между отношением к религии и уровнем счастья у молодежи была рассмотрена с учетом семейных доходов и состояния здоровья, и было выявлено, что они непосредственно сказываются на этих чувствах. В результате было установлено, что нет никакого различия в отношении к религии и чувством счастья в зависимости от пола, но различия появляются, если есть разница в состоянии здоровья и семейных доходах.

Ключевые слова: религия, счастье, молодость, здоровье, психология.

Eldar Karimov

**PSYCHOLOGICAL ASPECT: RELATIONS BETWEEN
RELIGIOUS ATTITUDE AND HAPPINESS IN YOUTH GROUP**

ABSTRACT

This article studies one of the relevant issues of recent times in terms of relationship between religion and happiness in youth group. It discusses the psychological aspects of religious attitudes as well as the results of various studies on factors impacting the happiness. Simultaneously, the paper analyzes pictures of religious attitudes of different personality types and the feelings of happiness.

The attention has been paid to differences of various happiness components individually and statements addressing these issues have been presented in the article. The article also analyzes the feelings, mindset and behavioral attitudes of youth that formulate their religious thinking to better understand its impact over their happiness. Considering the lack of local empirical studies on the subject, it studies the international literature aiming to contribute to future scientific research on this subject in Azerbaijan.

The survey data has been collected from 516 different youth groups from different universities of Azerbaijan. During the evaluation of the collected data t-test and one-way variance of analysis (ANOVA) were used. The study firstly examines the relationship between religion and happiness in terms of sex differences. Subsequently, religious attitudes and happiness of young people were assessed based on family income and health status that directly affected these feelings. As a result of our empirical evidence, we conclude that there is not any differences between the sexes in terms of religious attitudes and feelings of happiness, and differences in family income and health status.

Keywords: *religion, happiness, youth, health, psychology*

Çapa tövsiyə etdi: f.f.d. İ.M.Tağıyeva

PSIXOLOJİ VƏ İSLAMİ ASPEKTDƏ SAĞLAM ŞƏXSİYYƏT MODELİ

*Elvin Rəcəbov,
Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu
Dinşünaslıq ixtisasının magistrantı
elvinrecebov97@mail.ru*

XÜLASƏ

Tarix boyu sağlam şəxsiyyət mövzusu psixoloqlar, filosoflar, əxlaq alimləri və din alimlərini maraqlandırmışdır. Şəxsiyyətin formalaşması, ona təsir edən amillər və sağlam insanın hansı xüsusiyyətlərə malik olması haqqında psixoloqlar tərəfindən müxtəlif və müəyyən fərqliliklərlə nəzəriyyələr irəli sürülmüşdür. Həmçinin hər bir dinin irəli sürdüyü sağlam şəxsiyyət modeli olduğu kimi, İslam dininin də müəyyənləşdirdiyi sağlam insan modeli mövcuddur. Bu məqalədə şəxsiyyətin izah edilməsi üçün fərqli psixoloji cərəyanların şəxsiyyət nəzəriyyələrindən bəhs olunmuşdur. Daha sonra islami aspektdə sağlam şəxsiyyət modelinin xüsusiyyətləri tədqiq olunmuşdur.

Məqalənin əvvəlində şəxsiyyət mövzusunda müxtəlif psixoloji cərəyanların nəzəriyyələri açıqlanmışdır. Bu nəzəriyyələrdən psixodinamik görüşlər tədqiq olunmuşdur. Daha sonra Abraham Maslov, Karl Rogers, Qordon Allport kimi psixoloqların şəxsiyyət mövzusunda humanist nəzəriyyələrindən bəhs edilmişdir. Həmçinin bu hissədə şəxsiyyət mövzusunda olan davranışçı və koqnitiv cərəyanların nəzəriyyələri də qeyd olunmuşdur. Bu nəzəriyyələrdə şəxsiyyətin formalaşması, ona təsir edən amillər və insanda yaranan problemlərin səbəbləri haqqında məlumat verilir.

Məqalənin ikinci hissəsində isə islami aspektdə sağlam şəxsiyyət modeli tədqiq olunmuşdur. Burada islami təlimatlara əsasən sağlam şəxsiyyətin xüsusiyyətləri açıqlanmışdır. Həmçinin Qurani-Kərimdə şəxsiyyət mövzusunda qeyd edilən məfhumlar tədqiq olunmuşdur. Bu hissədə, həmçinin islami mənbələrdə sağlam şəxsiyyətin yetişməsi üçün göstərilən nümunələrdən də bəhs edilmiş, islami aspektdə sağlam şəxsiyyətin varlığa, özünə və başqalarına olan münasibəti də tədqiq olunmuşdur.

***Açar sözlər:** sağlam şəxsiyyət, şəxsiyyət nəzəriyyələri, islami aspektdə sağlam şəxsiyyət.*

Giriş

“Şəxsiyyət” sözü ərəb dilində yüksəlmək, “uzaqdan görünmək” mənalərini bildirən “şüxus” kökündən törəmişdir. Bu söz üçün klassik mənbələrə nəzər saldıqda, “şəxs” sözünün klassik fəlsəfə və məntiq kitablarında işləndiyini görə bilərik. “Şəxsiyyət” kəlməsi müasir psixologiyada ifadə etdiyi mənaya uyğun şəkildə klassik mənbələrdə istifadə edilməmişdir. Klassik islami mənbələrdə şəxsiyyət mövzusu ilə əlaqəli bir çox məfhum mövcuddur (Hökelekli 2010, 297). Müasir psixologiyada istifadə olunan “şəxsiyyət” sözünün ingilis dilindəki qarşılığı isə “personality” sözüdür. İngilis dilindəki istifadə olunan bu söz latın dilində olan “persona” sözündən törəmişdir. Latın dilindən törəyən bu ifadənin mənasına nəzər saldıqda isə bu sözün “maska”, “maskalanmaq” mənalərini verdiyi qeyd olunur (Borrer 1960, 73).

Şəxsiyyət mövzusunda çox sayda yanaşma və izahlar mövcuddur. Şəxsiyyət fərdin dünyaya gəldikdə onda mövcud olan və sonradan əldə etdiyi, onu başqalarından fərqləndirən və davamlı olaraq ortaya çıxan xüsusiyyətlərin cəmi olaraq bildirilir. Beləcə, şəxsiyyətin insanın fiziki, ictimai, hissi təsirlərdən qaynaqlanaraq, insanın davamlılıq təşkil edən davranışlarının bütünü olan mürəkkəb bir məfhum olduğunu görürük (Özdemir, Özdemir, Kadak, Nasıroğlu 2012, 567).

Dünyaya gələn hər insan şəxsiyyət hesab olunmur. Həyata göz açan uşaq fərd olaraq dünyaya gəlir, sonradan isə həmin fərddə şəxsiyyət formalaşır. Bu isə həmin fərdin sosiallaşması nəticəsində meydana çıxır. Şəxsiyyət gerçəkliyi dərk edir, insanlarla ünsiyyət qurmağı bacarır və cəmiyyətə müəyyən təsir göstərə bilir. Beləcə, qeyd edə bilərik ki, hər bir şəxsiyyət bir fərd olsa da, hər bir fərd bir şəxsiyyət deyildir (Seyidov, Həmzəyev 2007, 139-141).

Şəxsiyyətin xüsusiyyətlərində müəyyən xarici təsirlərin nəticəsində dəyişiklik də baş verə bilər. Bir şəxsin müəyyən qrupun, təhsil müəssisəsinin davamlı təsiri nəticəsində şəxsiyyət xüsusiyyətlərində dəyişiklik baş verməsini müşahidə edə bilərik. İnsan şəxsiyyətinin formalaşmasına təsir edən faktorun daha çox irsiyyət və ya ətraf-mühit amili olması daim müzakirə mövzusu olmuşdur. Lakin aparılan tədqiqatlar nəticəsində isə sözügedən hər iki faktorun insanın şəxsiyyətinin formalaşmasında xüsusi təsiri olduğu nəticəsini ortaya çıxarmışdır (Tasdemir, Keskin, Aktekin 2016, 421-422). Şəxsiyyətin açıqlaması haqqında fərqli yanaşmalar olduğu kimi, şəxsiyyət modellərinin müəyyənləşdirilməsində də fərqli yanaşmalar mövcuddur. Lakin fərqli qruplarda, müxtəlif mədəniyyətlərdə öz keçərliliyini qoruyan, empirik tədqiqatların nəticəsi olan və hal-hazırda tədqiqatlarda istifadə olunan beş faktor şəxsiyyət modeli əsas olaraq qəbul edilir. Bu modeldə qeyd olunan beşlik xaricə meyllilik, nevrotiklik, alicənablıq, yeniliyə açıqlıq, məsuliyyətlik olaraq təsnif edilir (Doğan 2013, 57-58).

1. Şəxsiyyət haqqında nəzəriyyələr

1.1. Psixodinamik nəzəriyyələr

Psixooanalitik məktəbinin qabaqcıl simalarından olan Ziqmund Freyd şəxsiyyət nəzəriyyəsində insan davranışlarına hərəkət verən şüur və şüuraltıdan bəhs edir. İnsanın gündəlik qərar verərək ortaya qoyduğu davranışlar onun şüurundan qaynaqlanır. Ziqmund Freyd isə insan davranışlarına hərəkət verən əsas qaynaq olaraq şüuraltını göstərir. Ziqmund Freyde görə, yaradıcılıqla məşğul olan bir şəxsin yaradıcılığını, insanın təməl istəklərini şüuraltı qaynaq təşkil edir. Bütün bunların hamısı insanın şüuraltında gizlənmiş bir təbəqəni təşkil edir. İnsanın bəzən fərqiində belə olmadan sərgilədiyi davranışlara hərəkətverici rolunu şüuraltı oynayır (Boeree 1997, 5).

Ziqmund Freyd şəxsiyyət nəzəriyyəsini id, eqo və supereqo ilə açıqlayır. Freyde görə insan şəxsiyyəti bu üçlüyün qarşılıqlı təsiri nəticəsində formalaşır. Freydin irəli sürdüyü “id” insanın istəklərini, meyillərini və insanda mövcud olan enerji yığınını əhatə edir. İdin istəkləri insana davranışları üçün əmrlər verir, onda bir gərginlik yaradır. İnsan bu istəkləri icra etdikdə ondakı gərginlik aradan qalxır və əvəzini bir rahatlama alır. Eqo isə insanın həqiqi həyat ilə əlaqəsində rol oynayır, uyğun bir mühit tapanadək idin istəklərinə maneə yaradır. Supereqo isə insana təsir edən xarici ünsürlər və ya ətraf mühitdir. Supereqo ictimai nəzarət ilə idin sonsuz istəklərinin qarşısını alır. İnsan şəxsiyyəti bu üçlüyün bir-birinə təsiri nəticəsində formalaşır. Freyde görə id, eqo və supereqo arasında balans təmin olunarsa, sağlam şəxsiyyət formalaşsa bilər. Əks halda, biri digərini üstələsə, insanda şəxsiyyət problemi yarana bilər (Tuzcuoğlu 1995, 275-276).

Psixooanaliz məktəbinin digər önəmli nümayəndəsi Karl Qustav Yunqdur. O, psixooanaliz məktəbinin nümayəndəsi olsa da, Ziqmund Freydin fikirlərindən fərqlənir. Yunq şəxsiyyət mövzusunda Freyddən fərqli nəzəriyyə irəli sürmüşdür. Yunq insan zehninin bioloji təkamül nəzəriyyəsinə uyğun olaraq dəyişiklikdə olduğunu bildirirdi. O, insan davranışlarını yalnız şüurla əlaqəli şəkildə izah etmirdi. Yunq insan davranışlarına istiqamət verən digər əsas təsir kimi kollektiv şüuraltını göstərirdi. Yunq insan zehninin, sadəcə, zahirdən göründüyü kimi bəsit olmadığını bildirirdi. O, insan zehninin uzun inkişaf mərhələsindən keçdiyini və zehnin kollektiv şüuraltının tərkibində gördüyü keçmişə aid müxtəlif arxeotiplərdən ibarət olduğunu bildirirdi. Məhz bu arxeotiplər insanlıq tarixinin keçmişdən, tədricən, kollektiv şüuraltısına yığılmış və insan davranışlarına bir istiqamət vermişdir. Yunq, həmçinin insan davranışlarına üçüncü istiqamətverici olaraq fərdi şüuratını da qəbul edirdi. Ona görə fərdi şüuraltı insanın fərdi keçmişdə yaşadıkları nəticəsində formalaşır. Bunlar

da insan davranışlarının ortaya çıxmasına təsir göstərir. Yunqa görə insan şəxsiyyətini formalaşdıran şüur, kollektiv şüuraltı və fərdi şüuraltıdır (Kapustin 2016, 56-57).

Karl Qustav Yunq şüur, kollektiv və fərdi şüuraltının birləşməsi nəticəsində fərdiləşmənin baş verəcəyini bildirir. Yunqun burada bildirdiyi fərdiləşmə şəxsiyyətin kamilliyə çatmasıdır. Fərdiləşmə prosesində insan kollektiv və fərdi şüuraltını qəbul edir. Bu prosesin özü müəyyən arxeatiplərin təsiri nəticəsində ortaya çıxır. Karl Qustav Yunq bu arxeatiplərdən biri olaraq kölgə arxeatipini göstərir. Yunqa görə fərdiləşərək kamil bir şəxsiyyətə sahib olan şəxsiyyət sağlam şəxsiyyətdir (Karagözlü 2012, 1407).

Ziqmund Freyddən düşüncələrinə görə ayrılan şəxslərdən biri də Alfred Adlerdir. Alfred Adler fərdi psixologiya nəzəriyyəsini ortaya qoymuşdur. Adler insan davranışlarının genetik təsirlər nəticəsində formalaşması fikrini qəbul etmir. Adlerə görə insan davranışlarına istiqamət verən ünsür onun çevrəsi və bu çevrəsi ilə qurduğu münasibətlərdir. İnsanın davranışları onun çevrəsindən aldığı təsirlər nəticəsində formalaşır. Alfred Adlerə görə, hər bir insan fərqli sosial bir çevrəyə mənsubdur. Bu səbəbdən, hər bir insan öz mənsub olduğu sosial çevrəsindən fərqli və fərdi şəkildə təsirlənir. Beləcə, hər bir insan fərdi psixologiyaya sahib olur. Uşaqlar aciz, qorunma ehtiyacı ilə dünyaya gəlir. Məhz bu ehtiyac, acizlik hissləri sonradan insanın inkişafına təsir göstərir. Sağlam şəxsiyyətə sahib olan şəxslər bu alçaqlıq kompleksi ilə uğur qazanmağa və cəmiyyətə faydalı olmağa çalışır. Bu alçaqlıq kompleksinə görə öz şəxsi üstünlüklərini əldə etməyə çalışanlarda isə problemlili bir şəxsiyyət formalaşır (Selvi 2018, 10). Adlerin fərdi psixologiya nəzəriyyəsində şüur və şüuraltı təsnifləndirilməsi qəbul edilmir. Onların arasında bir fərq mövcud deyildir. Adler insan davranışlarını açıqlamaq üçün insanın ətrafı ilə olan əlaqədə ortaya çıxan alçaqlıq və üstünlük komplekslərdən bəhs edir. Adlerin açıqladığı bu komplekslər bir-biri ilə sıx şəkildə əlaqədədir. Alçaqlıq kompleksi insan həyata gəldikdən sonra onun insanlarla münasibətində özünü yetərsiz hiss etdiyində yaranır və insanın inkişafına bir hərəkət verir. Bəzi müşahidə edilən insanlarda isə üstünlük qazanmaq üçün səbirsizlik və özünü üstün görmə istəyi mövcuddur. Məhz bu üstünlük kompleksi də alçaqlıq kompleksindən qaynaqlanır (Adler 1997, 17-36).

Erik Erikson isə şəxsiyyətin inkişafını psixo-sosial inkişaf nəzəriyyəsi ilə açıqlayır. Erikson Freyddən fərqli olaraq insan şəxsiyyətinin inkişafının uşaqlıq dövründə bitdiyini qəbul etmir. Ona görə şəxsiyyətin inkişafı insan həyatının sonunadək davam edir. Həmçinin Erikson insan şəxsiyyətinin həm genetik, həm də sosial təsirlərdən qaynaqlanaraq formalaşdığını bildirir. Erikson insan şəxsiyyətinin inkişafını açıqlamaq üçün səkkiz inkişaf mərhələsindən

bəhs edir. Bu səkkiz mərhələ 0-1 yaş aralığını əhatə edən təməl güvənə qarşı güvənsizlik; 1-3 yaş aralığını əhatə edən azadlığa qarşı utanmaq; 3-6 yaş aralığını əhatə edən təşəbbüskarlığa qarşı günahkarlıq; 7-11 yaş aralığını əhatə edən müvəffəqiyyətə qarşı yetərsizlik; 11-17 yaş aralığını əhatə edən mənlilik qazanmağa qarşı mənlilik qarışıqlığı; 17-30 yaş aralığını əhatə edən yaxınlığa qarşı təcrid olma; 30-60 yaş aralığını əhatə edən məhsuldarlığa qarşı durğunluq; 60 yaşdan yuxarı isə mənlilik bütünlüyünə qarşı ümitsizlik mərhələlərindən ibarətdir. Bu səkkiz mərhələnin hər birinin özünəməxsus yerinə yetirilməli olan vəzifələri vardır. Bir mərhələni tamamlamadan o biri mərhələyə keçmək mümkün deyildir. Sağlam bir şəxsiyyət hər bir mərhələnin vəzifələrinin yerinə yetirilməsi nəticəsində formalaşır (Gürses, Kılavuz 2011, 155-159).

Erix From insan şəxsiyyətini sosial-mədəni təsirlərlə açıqlayır. Froma görə insan şəxsiyyəti insanın qrup mənsubiyyəti, dini və fəlsəfi düşüncələri, təhsil səviyyəsi ilə formalaşır. From insan şəxsiyyətini genetik olaraq irsi qalıntıların və sosial təsirlərin birlikdə ortaya çıxardığı bütün olaraq açıqlayır. Froma görə fərd cəmiyyətlə həm münasibət qurub cəmiyyətə qatıla bilər, həm də özünü təcrid edə bilər. Bu onun insanlarla və özü ilə necə bir əlaqə qurmasından asılıdır (Şimşek 2006, 19-20). Froma görə bir şəxsin ictimai münasibətləri nə dərəcədə yüksək səviyyədə olsa, ictimai bir inkişafa nail olsa həmin şəxs bir o qədər fərdiləşəcək və azadlıq əldə edəcəkdir. O, amerikan cəmiyyətinin azadlıq şüarlarını xəstə və nevroz bir şəxsiyyətin yaranmasına səbəb olaraq görürdü. From bu azad rəqabət istəyini azadlıqdan qaçış olaraq adlandırır (Seyidov, Həmzəyev 2007, 170-171). Həmçinin Erix From beş şəxsiyyət tipindən də bəhs edir. Bunlardan birincisi, alıcı şəxsiyyət tipidir. Bu tip şəxslər öz ehtiyaclarını ödəməkdə acizlik hiss edər və ehtiyaclarının qarşılınması üçün xarici köməyə ehtiyac duyarlar. İkinci tip isə istismarçı şəxsiyyət tipidir. Bu tip şəxslər digər insanlara qarşı paxıllıq hiss edər və onlar üzərində hakimlik qurub istismar etməyə çalışar. Üçüncü şəxsiyyət tipi isə yığıcı tipdir. Bu tip xərcləməyə meyil etməz və əlində olanları qorumağa çalışar. Bu tip üçün sevgi sahib olmaqdır. Dördüncü şəxsiyyət tipi satıcı tipdir. Bu tip üçün şəxsiyyətin dəyəri yoxdur və vəziyyətə dərhal uyğunluq göstərməyi bacarar. Fromun beşinci və sonuncu şəxsiyyət tipi isə məhsuldar tipdir. Bu tip isə sevgiyə xüsusi önəm verərək, yaradıcılıq, hörmət, diqqət kimi xüsusiyyətlərə sahibdir. Fromm bu ictimai xarakter tiplərinin qaynağını cəmiyyət olaraq açıqlayır (Nagler 1972, 196-197).

1.2. Humanist nəzəriyyələr

Humanist şəxsiyyət nəzəriyyələrindən biri Karl Rogersə məxsusdur. Karl Rogersin şəxsiyyət nəzəriyyəsində mənlidən və onun xüsusiyyətlərindən bəhs edir. Karl Rogersə görə bir şəxsiyyətdə dəyişiklik baş verməsi prosesi müəyyən şərtlərdən və vəziyyətdən asılıdır. Rogers insan mənliliyini insanın dünyanı idrak forması və bütün idrak etdiklərinə qazandırdığı mənə ilə açıqlayır. Bütün bu davamlı olan idrak və mənə qazandırma formasına görə mənlilik formalaşır. Karl Rogersə görə bu formalaşan mənliliyin dəyişməsi çətin bir proses olsa da bu mənlilikdəki dəyişiklik mümkündür. Rogers insanda öz mənliliyini inkişaf etdirmə potensialının mövcud olduğunu bildirir (Gürcan 2015, 17). Həmçinin Karl Rogers mənliliyi ideal və real mən olaraq ikiye ayırır. Rogersin bildirdiyi ideal mən şəxsin olmaq istədiyi məndir və daim bunun üçün çalışır. Lakin əslində, onun potensialında bir real mən də mövcuddur. İdeal mən xarici təsirlərin nəticəsində formalaşır. Bu xarici təsirlər insanın özünü görmək istədiyi bir ideal məni yaradır. Bu ideal və real mən arasındakı ziddiyyət problemlər yaradır və insan şəxsiyyətinin inkişafına mane olur. Karl Rogersə görə sağlam şəxsiyyət öz real mənlilikdəki potensialları və qabiliyyətləri aşkar edib, özünü gerçəkləşdirən şəxsiyyətdir (İsmail, Tekke 2015, 145).

Abraham Maslov da humanist şəxsiyyət nəzəriyyəsi irəli sürmüşdür. Abraham Maslov şəxsiyyəti öz insan motivasiya nəzəriyyəsi ilə açıqlayır. Burada Maslov ehtiyaclar iyerarxiyasından bəhs edir. Maslov iyerarxiyanı təşkil edən beş ehtiyacı irəli sürür. Ona görə insan şəxsiyyəti bir bütündür. Bu ehtiyaclar ən aşağı səviyyədə başlayaraq, aradan qaldırılmalıdır. Bu ehtiyaclardan biri aradan qaldırılmamış o biri ehtiyaca keçmək mümkün deyildir (Kula, Çakar 2015, 194). Bu ehtiyac iyerarxiyasında ən aşağı səviyyədə insanın təməl ehtiyacları olan fiziki ehtiyaclar gəlir. Fiziki ehtiyaclar təmin olunduqdan sonra isə ikinci səviyyə olan təhlükəsizlik ehtiyacı ortaya çıxır. Bu iyerarxiyada üçüncü səviyyə isə mənsubiyyət və sevgi ehtiyacıdır. Bu üç səviyyədəki ehtiyaclardan sonra isə insanda hörmətlik ehtiyacı olan dördüncü ehtiyac ortaya çıxır. Bütün bu ehtiyaclar aradan qaldıqda isə bu iyerarxiyanın ən üst səviyyəsi olan özünəreallaşdırma ehtiyacına növbə çatır. Bütün bu dörd ehtiyac qarşılınsa da insan özünü kəşf edə bilməyə yənə də onda narahatlıqlar və problemlər ortaya çıxır. Sağlam bir şəxsiyyətin formalaşması üçün bu iyerarxiyadakı ehtiyaclar qarşılınsa, insan öz potensialını reallaşdırmalıdır (Maslov 1970, 35-46).

Şəxsiyyət haqqında nəzəriyyə irəli sürən şəxslərdən biri də Cordon Alportdur. Cordon Alport şəxsiyyəti açıqlamaq üçün “xüsusiyyətlər” ifadəsindən istifadə edir. Bu xüsusiyyətlər müəyyən səbəblərlə təşkil olunmuş, müəyyən ortalama davranış növlərini özündə birləşdirən nevro-psixi bir struktur-

dur. Bu xüsusiyyətlər fərdi davranışların hansısa bir müdafiə səbəbi ilə yaranmış xüsusiyyətlərdir (Corr, Mathews 2009, 29-30). Alport insanın şəxsiyyətinin inkişafı üçün başqalarının təsirlərini çox mühüm olaraq qəbul edir, eləcə də insanın başqaları ilə münasibət qurmadan yalnız bir şəkildə də şəxsiyyətinin formalaşma biləcəyini bildirir. Alport insanın şəxsiyyət xüsusiyyətlərini bir psixofiziki sistem olaraq qəbul edirdi. İnsanın daxilində onun davranışlarını idarə edən bir gücün olduğunu bildirirdi. İnsan şəxsiyyətini bu müəyyən xüsusiyyətləri özündə bütünləşdirən bir sistem olaraq görən Cordon Alport, bu bütünlüyü təşkil edən şəxsiyyətin dəyişə biləcəyini də qəbul edir (Akpınar 2017, 4-5).

1.3. Davranışçı və koqnitiv nəzəriyyələr

Davranışçılıq metod olaraq müşahidə, təcrübə yolu ilə əldə edilən məlumatları qaynaq olaraq qəbul edir. Subyektiv, aydın şəkildə müşahidəyə və təcrübəyə açıq olmayan məlumatları qəbul etmir. Davranışçı cərəyanın şəxsiyyət haqqında nəzəriyyə irəli sürən şəxslərindən biri Albert Bandura'dır. Albert Bandura öz nəzəriyyəsində bildirirdi ki, insan davranışlarının əsas səbəbkarı insanın çevrəsidir. İnsanın çevrəsi onun davranışlarına çox mühüm təsir göstərir. Həmçinin insanda öz davranışları ilə ətrafına, çevrəsinə çox böyük bir təsir göstərir. Beləcə, insan şəxsiyyəti ilə çevrəsi arasında qarşılıqlı şəkildə bir təsirlənmə mövcuddur (Boeree 2006, 4). Bandura şəxsiyyətin inkişafında üç mühüm faktorun qarşılıqlı təsirindən bəhs edir. Bunlardan biri koqnitiv faktordur ki, inanc, sosial gözlənti və bir çox başqa təsiredici amili əhatə edir. İkincisi siyasi, mədəni və ictimai fikirləri özündə cəmləşdirən mühit faktorudur. Üçüncü və ən əsası, insanın özünü ifadə etmə vasitəsi olan davranışlarıdır. Bandura şəxsiyyət haqqında nəzəriyyə irəli sürən psixoloqları ilk iki faktoru diqqətə alıb, üçüncü faktoru diqqətə almadıqlarına görə tənqid etmişdir (Kansu, Sayar 2018, 82-83).

Davranışçı cərəyanın digər şəxsiyyət nəzəriyyəsi irəli sürən nümayəndəsi Skinnerdir. Skinner şəxsiyyət nəzəriyyəsində "operant" adlandırdığı öyrənmə nəzəriyyəsini irəli sürmüşdür. Skinner bu nəzəriyyədə insan davranışlarının öyrənmə yolu ilə formalaşdığını bildirir. Beləcə, bu nəzəriyyəyə görə, insan şəxsiyyəti sonradan öyrənmə yolu ilə formalaşır. Skinner bu nəzəriyyəni apardığı təcrübələr nəticəsində ortaya qoymuşdur (Seyidov, Həmzəyev 2007, 174). Bu təcrübələrin birində qutuya siçan salınır. Bu siçana əyləcə basdığı təqdirdə yemək verilir. Sonradan siçan bu davranışa adət edir və bunu öyrənir. Bir müddət sonra işıq yandığı təqdirdə siçan əyləcə basarsa, siçana yemək verilir. Əgər işıq yanmasa, siçan əyləcə basdıqda belə ona yemək verilmir. Siçan bir müddət sonra yalnız işıq yandıqda yemək üçün əyləcə basır.

Buradan da bir davranışın təkrar nəticəsində öyrənilmeyi düşüncəsini irəli sürür (Sağlam 2009, 257).

Koqnitiv nəzəriyyəyə görə isə insan şəxsiyyəti həyatı başadüşmə və mənaqazandırma şəklinə görə formalaşır. Bu nəzəriyyəyə görə insan davranışları onun gördüklərini, həyatında baş verənləri hansı bir şəkildə dəyərləndirməsindən asılıdır. İnsan şəxsiyyəti insanın zehni işləmə forması ilə sıx bağlı bir şəkildə formalaşır (Taymur, Türkçapar 2012, 161). Koqnitiv şəxsiyyət nəzəriyyəsinə sahib olan şəxslərdən Kell və Vitkini qeyd etmək olar. Kell və Vitkin insan şəxsiyyətini bir zehni işləmə forması ilə açıqlayırlar. Onlara görə insan şəxsiyyətini formalaşdıran sosial-koqnitiv bir sistemdir. İnsanın həyatı qavrama forması, inancı və bunlara uyğun gözləntiləri onun davranışlarına istiqamət verir. Onlar şəxsiyyətin bir insanın digərləri ilə müqayisədə həyatı qavramasındakı fərqliliklərin ortaya çıxması ilə formalaşdığını qəbul edirlər (Cornelia 2013, 13).

2. İslami aspektdə sağlam şəxsiyyət modeli

İslam dinində daim insan ruhunun sağlamlığına və insanın bu ruhi sağlamlığının qorunmasına diqqət edilmişdir. Klassik İslam alimləri birbaşa sağlam şəxsiyyət mövzusunda toxunmasalar da, bunun fərqli ifadələrlə qeyd olunmasına rast gəlmək mümkündür. Qəzali, Feyzi-Kaşani və bir çox alimlərin dolayısı yolla insanın ruhi sağlamlığına diqqət yetirdiklərini görə bilərik. Müasir dövrdə bu mövzuya psixoloji aspektdə nəzər salan müsəlman alimləri İslamın ümumi təlimatlarına əsasən sağlam şəxsiyyətin əsas xüsusiyyətləri haqqında fikirlər irəli sürmüşlər. Bu xüsusiyyətlər arasında sağlam bir şəxsiyyət üçün qeyd olunan əsas əlamətlərdən biri şəxsin şüurlu və ayıq olmasıdır. Sağlam şəxsiyyət istər zərərli bir vərdiş, istərsə də düşüncə qıtlığı ilə şüursuz şəkildə davranmamalıdır. Sağlam şəxsiyyətin digər xüsusiyyəti isə keçmiş və gələcək düşüncələrindən azad şəkildə əlində olan fürsətləri düzgün şəkildə dəyərləndirməsidir. Həmçinin sağlam şəxsiyyət cəmiyyət içində daim aktiv olmalı və ictimai məsuliyyətlərdən qaçmamalıdır. İslami aspektdə sağlam şəxsiyyətin digər xüsusiyyəti də onun daim Allahı düşünərək yaşamasıdır. Sağlam şəxsiyyət hər bir düşüncə və davranışında Allahı düşünərək hərəkətə keçməlidir. Allah insanın bütün həyatını əhatə etməlidir. Əgər bir davranışında səhvə yol verərsə, dərhal tövbə edib, Allaha yönəlməlidir. İslami aspektdə görə, sağlam şəxsiyyət daim inkişafda olmalıdır. Hər an kamilliyə doğru irəliləyiş əldə etməlidir. Sağlam şəxsiyyətin bugünü ilə dünəni arasında müsbət mənada fərq olmalıdır. Həmçinin sağlam şəxsiyyət hər bir şeyə ağıl və məntiqlə yanaşır, ətrafı dəqiq və həqiqi şəkildə idrak etməlidir. Digər bir sağlam şəxsiyyət açıqlamasında isə belə qeyd olunur: “*Varlığın və özünün*

həqiqətini tanıyan, varlığının tutumu və yaradılışın məqsəd və hədəfləri ilə əlaqəli olaraq şüur qazanıb, özünün və dünyanın tutum və sərhədləri ilə birlikdə əbədi xoşbəxtlik olan ən qalıcı və ən həqiqi həzlərə çatmaq uğrunda bir adaptasiya hazırlayıb, davamlı şəkildə fitrətini inkişaf etdirən şəxsiyyət normal şəxsiyyətdir” (Şücai 2014, 86-87).

Şəxsiyyət mövzusunda Qurani-Kərimə nəzər salsaq, Müqəddəs Kitabda birbaşa şəxsiyyət məfhumunun keçdiyi ayələrə rast gəlmək mümkün deyildir. Bəzi ifadələr daşdıqları mənalarına görə şəxsiyyətə uyğunluq göstərilir. Bu ifadələrdən biri “şakilə” ifadəsidir. Bu ifadə Qurani-Kərimdə “İsra” surəsinin 84-cü ayəsində keçməkdədir. “Şakilə” məfhumunun açıqlamasına nəzər yetirdikdə, bu ifadənin bir çox mənalarla açıqlanmasını görə bilirik. “Şakilə” sözünün açıqlanmasında işlənən mənaların hamısının şəxsiyyətlə əlaqəli məfhumlar olduğu xüsusi olaraq diqqət cəlb edir. Həmin “şakilə” ifadəsinin açıqlanmasında işlənən mənaların içində xasiyyət, xarakter, temperament, əxlaq və və s. qeyd oluna bilər. Göründüyü kimi, bu məfhumların hamısı insan şəxsiyyəti ilə əlaqəli olan əsas ifadələrdir. Beləcə, onu qeyd edə bilirik ki, “şakilə” məfhumu ilə müasir psixologiyada işlənən “şəxsiyyət” ifadəsi arasında mövcud olan cüzi bir fərqliliyə baxmayaraq, eynilik təşkil edir (Biçer 2011, 412-415).

Qurani-Kərimdə daşdığı mənalara görə “şəxsiyyət” anlayışına oxşarlıq göstərən digər məfhum “qəlb” ifadəsidir. “Qəlb”in mənalarına nəzər saldıqda, onun insan şəxsiyyətinin təzahürü olduğunu görə bilirik. “Qəlb” iki mənada işlənir. Birinci mənə insan bədənində əsas orqan olan bioloji qəlbdir. İkincisi isə şəxsiyyətlə əlaqəli olan insanın duyğularının, hisslərinin mərkəzi olan qəlbdir. İkinci mənada işlənən “qəlb” məfhumu yeri qeyri-müəyyən olan insanın hisslərinin, idrakının, vicdanının bir mərkəzidir. “Qəlb” insanın bütün idrak fəaliyyətini əhatə edir. Həmçinin insana edilən ilhamın mərkəzi də qəlbdir. Allahın insana bəxş etdiyi qəlb, fitrətinə uyğun olaraq bütün yaxşı şeyləri qəbul etmə gücündədir. Bu sağlam qəlb sonradan müəyyən təsirlər nəticəsində pozulur. Dinin və aqlın hakim olduğu qəlb sağlam bir qəlbdir. Göründüyü kimi, Qurani-Kərimdə keçən bu “qəlb” məfhumu daşdığı mənasına görə “şəxsiyyət” ifadəsini çox yaxındır (Kara 2012, 7-9).

Beləcə, islami aspektdə sağlam bir şəxsiyyətin xüsusiyyətlərini öyrənmək üçün İslam mənbələrinə görə, sağlam qəlb sahibinin xüsusiyyətlərinə diqqət etmək lazımdır. Sağlam qəlb sahibinin xüsusiyyətləri həm zehni, həm də duyğu təbəqəsində mövcuddur. Sağlam qəlbə sahib olan şəxslər zehni xüsusiyyətlərinə görə Allaha iman mövzusunda şübhə və tərəddüddən uzaq biridir. Bu şəxs hadisələrə qarşı qabaqcadan mühakimədən qaçınır və təəssübkeş deyildir. Varlığı açıq və obyektiv şəkildə idrak etmə qabiliyyətinə malik-

dir. İslami aspektdə sağlam qəlb sahibinin duyğu təbəqəsində xüsusiyyətləri isə onun qəzəbdən, tamahdan uzaq olmasıdır. Fərd bioloji təməl istəklərinə görə öz cıdırından çıxmaz və hər bir işini Allaha xatir ixlas və sevgi ilə yerinə yetirər. İnsanlara qarşı heç vaxt mənfi duyğulara sahib olmaz. Kin və nifrətdən uzaq bir şəkildə insanlarla gözəl rəftar edər. Sağlam olmayan, problemlili şəxsiyyətlərin xüsusiyyətləri də Qurani-Kərimdə mərzəli qəlblərin xüsusiyyətlərinin açıqlandığı on iki ayədə qeyd olunmuşdur. Sağlam olmayan şəxsiyyətin xüsusiyyətlərini də xülasə şəkildə bildirməli olsaq burada zehni təbəqədə şəxsin düzgün təmələ sahib olmayan və şübhə dolu inanclara sahib olması, varlığı idrak etməyə daim qəzəb və təəssüb ilə yaxınlaşması, düşüncə darlığına sahib olması göstərilə bilər. Duyğu təbəqəsində isə sağlam şəxsiyyətə sahib olmayan bir insan daima qəzəb və tamahın əsiridir. Öz duyğularını özü başa düşə və idarə edə bilmir. Özünü hər kəsdən üstün sayır və təkəbbürlü davranışlar sərgiləyir. İslami aspektdə bu xüsusiyyətlərə sahib olan şəxs sağlam bir şəxsiyyət hesab olunmur (Şücai 2014, 97-99).

Həmçinin davranışçı cərəyanın bildirdiyi kimi, şəxsiyyət, əsasən, sonradan öyrənmə yolu ilə formalaşır. Bu səbəbdən də islami aspektdə sağlam şəxsiyyətin yetişməsi üçün sağlam şəxsiyyətə malik, kamil insanlar nümunə göstərilir. Burada Qurani-Kərimin əsas göstərdiyi sağlam şəxsiyyət nümunəsi Peyğəmbərdir (s.ə.s.). Peyğəmbər (s.ə.s.) yaşayışına, davranışına, həyat tərzinə və ibadətlərinə görə sağlam şəxsiyyət nümunəsi olaraq göstərilir (Sürücü 2017, 409-410). Qurani-Kərimin bu nümunə göstərməsinə “əl-Əhzab” surəsinin 21-ci ayəsi misal ola bilər:

“And olsun ki, Allahın Rəsulunda sizin üçün, Allaha, axirət gününə (qovuşmağa) ümid bəsləyənlər və Allahu çox zikr edənlər üçün gözəl bir örnək vardır!” (Bünyadov, Məmmədəliyev 2015, “Əl-Əhzab”, 21).

Həmçinin Həzrət Peyğəmbərdən (s.ə.s.) əlavə, onun yolunun davamçısı olan İmam Əlini (ə.s.) də bu nümunəvi şəxslərdən biri kimi göstərə bilərik. Burada “nümunə almaq” deyildikdə, həmin bu şəxslərin şəxsiyyət xüsusiyyətlərini, davranış tərzlərini kamil şəxsiyyət nümunəsi kimi nümunə alıb, onlara uyğun həyat tərzi qurmaq, hər bir sahədə onlar kimi olmaq nəzərdə tutulur (Mutahhari 2014, 22-23). İslami aspektdə də insan şəxsiyyəti bütün olaraq, insan zehninə, ruhunun və bədəninə bir bütünü olaraq qəbul edilir. Həmçinin bir insan şəxsiyyətinin təzahürü olaraq onun xarakterik xüsusiyyətlərinə xüsusi diqqət yetirilir. Məsələn, Həzrət Peyğəmbərə (s.ə.s.) “Hansı müsəlman kamil bir inanca sahibdir?” – deyə sual verilmişdir. Bu sualın cavabında isə Peyğəmbər (s.ə.s.) ən yaxşı əxlaqi xarakterə sahib biri deyə buyurmuşdur (Othman 2016, 23).

Humanist psixoloji nəzəriyyələrə bənzər İslam alimlərinin də sağlam şəxsiyyət mövzusunda görüşləri mövcuddur. Bunlardan biri müasir İslam mütəfəkkiri olan Mürtəza Mütəhhərinin kamil insan nəzəriyyəsidir. Mürtəza Mütəhhəri kamil insanı özündə mövcud olan bütün qabiliyyətləri bir-birinə uyğun şəkildə ortaya çıxaran şəxs kimi bildirir. Onun nəzərində kamil insan psixoloji və zehni səviyyədə problemlərin mövcud olmadığı şəxsdir. Bunun üçün insan onda mövcud olan iradə və ixtiyardan istifadə edib, kamilliyə çatmalıdır. Mürtəza Mütəhhəri də kamil şəxsiyyət nümunəsi kimi özündə bütün üstün dəyərləri cəmləşdirən İmam Əlini (ə.s.) göstərir (Məlikov 2013, 17).

İslami aspektdə sağlam şəxsiyyətin xüsusi həyata baxış tərzii mövcuddur. Bu həyata və varlıqlara olan xüsusi münasibətlər şəxsə xüsusi dəyərlər sistemi aşılamaqdadır. Dəyərlərin sağlam şəxsiyyətlə əlaqəsi mövzusu psixoloqlar arasında daim müzakirə mövzusu olmuşdur. Bəzi psixoloqlar dəyərlərin insan şəxsiyyətinin sağlam şəkildə formalaşması ilə əlaqəsini qəbul etməsə də, bir çox psixoloqlar dəyərlərin insan şəxsiyyətinin formalaşmasına böyük təsir göstərdiyini vurğulamışdır. Bunlardan biri humanist psixologiyanın əsas psixoloqlarından biri olan Abraham Maslovdur. Maslov yetkin şəxsiyyətin əxlaqi dəyərlərə sahib olduğunu və təzyiqlərlə mübarizədə bu dəyərlərin ona güc qazandırdığını vurğulamaqdadır. Bu düşüncədə olan psixoloqlardan biri olan Frankl dəyərlərin insanın həyatına mənə qataraq, ona iradə aşladığını vurğulamışdır. Həmçinin sağlam şəxsiyyət özünü də düzgün qiymətləndirməli və tanımalıdır. İslami aspektdə sağlam şəxsiyyət öz potensial və qabiliyyətini kəşf etməlidir. Özünü də Allahın xəlq etdiyi varlığın bir parçası olaraq görüb, yaradılış məqsədinə uyğun şəkildə istiqamətləndirməlidir. Həmçinin başqaları ilə münasibətində də bu münasibətləri Allaha görə nizamlamalıdır. Beləcə, həm varlığa, həm özünə, həm də başqalarına olan münasibətlərini Allaha görə tənzimləməlidir. Məhz bu yolla insan sağlam bir şəxsiyyətə malik olar (Şücai 2014, 92-94).

Nəticə

Nəticə olaraq qeyd etmək yerinə düşər ki, insan şəxsiyyəti çox mürəkkəb quruluşa malikdir. Bu səbəbdən, bütün psixoloji cərəyanlar insan şəxsiyyətini fərqli aspektlərdən tədqiq edərək fərqli nəzəriyyələr irəli sürüblər. İnsan şəxsiyyəti mürəkkəb quruluşa sahib olduğu üçün o, bütün faktorların cəmindən ibarətdir. Hər bir şəxsiyyət nəzəriyyəsi şəxsiyyəti tərif etməyə çalışsa da, hər biri məsələyə müəyyən bir aspektdən baxıb müəyyən izahlar vermişdir.

İslami aspektdə sağlam şəxsiyyət modelinə nəzər saldıqda, belə nəticəyə gəlmək olar ki, sağlam şəxsiyyət şüurlu, ayıq, zamanın fürsətlərindən istifadə etməyi bacaran, daim təkamüldə olan, həyatının hər bir sahəsini Allaha görə tənzimləyən şəxsiyyətdir. Həmçinin Qurani-Kərimdə şəxsiyyət məfhumuna yaxın bəzi “şakilə”, “qəlb” kimi ifadələrin işləndiyini və bu ayələrdə də sağlam şəxsiyyətin xüsusiyyətlərinin qeyd olunduğunu bildirmək olar. İslami aspektdə sağlam şəxsiyyətin həm zehni səviyyədə qərəz, təəssübkeşlikdən, yersiz şübhələrdən uzaq, açıqdüşüncəli, obyektiv baxış tərzinə malik biri olduğunu qeyd etmək mümkündür. Duyğu səviyyəsində isə qəzəb, tamah, bioloji istəklərin nəzarətindən uzaq, həyatını sevgi, Allaha xatir ixlasla yaşayan və gözəl davranış sahibi olması bildirilə bilər. Həmçinin davranışçı cərəyanın insan şəxsiyyətinin formalaşmasını öyrənmə yolu ilə izah etməsini nəzərə alsaq, İslamın sağlam bir şəxsiyyət olmaq üçün peyğəmbərlər, imamlar kimi nümunə şəxsiyyətlərin nümunə davranışlarını göstərdiyini qeyd etmək olar. Nəticədə onu da qeyd etmək olar ki, islami aspektdə varlıq aləmi, özü və başqaları ilə münasibətində sağlam şəxsiyyətin mərkəzində Allah dayanır. Sağlam şəxsiyyət düşüncələrini, davranışlarını, duyğularını və emosiyalarını Allahın buyurduğu bir həyata baxış tərzinə uyğun olaraq tənzimləyir.

ƏDƏBİYYAT

Adler Alfred. (1997). "Understanding life". Oneworld publications.

Akpınar Huriye. (2017). "Beş büyük kişilik modeli kapsamında çok kriterli karar vermə teknikleri aracılığıyla işgören sınıflandırma". İzmir: Katip Çelebi üniversitesi Sosyal bilimler enstitüsü işletme ana bilim dalı.

Biçer Ramazan. (2011). "Kişilik ve bir Kuran terimi olarak şakile". GÜ, Gazi eğitim fakültesi dergisi. (s. 399-418).

Boeree George C. (2006). "Personality theories – Albert Bandura". Psychology department Shippensburg university.

Boeree George C. (1997). "Personality theories – Sigmund Freud". Psychology department Shippensburg university.

Borror Donald J. (1960). "Dictionary of word roots and combining forms". California: Mayfield publishing company.

Bünyadov Ziya, Məmmədəliyev Vasim. (2015). "Qurani-Kərimin tərcüməsi". İstanbul: Diyanət işləri başqanlığı.

Cornelia Pocnet. (2013). "Personality traits, Behavioral and psychological symptoms and cognitive decline in patients at an early stage of Alzheimers disease". Luasanne: Facultes des Ssp Institut de psychologie.

Corr Philip J, Mathews Gerald. (2009). "The Cambridge handbook of personality psychology". Cambridge university press.

Doğan Tayfun. (2013). "Beş faktör kişilik özellikleri ve öznel iyi oluş". Doğuş üniversitesi dergisi. (s. 56-64).

Gürcan Derya. (2015). "Benlik farklılıklarına Rogersin danışan odaklı terapisi ile yaklaşım: Vaka çalışması". Ayna klinik psikoloji dergisi. (s. 13-26).

Gürses İbrahim, Kılavuz Akif M. (2011). "Eriksonun psiko-sosyal gelişim dönemleri teorisi açısından kuşaklararası Din eğitimi ve iletişiminin önemi". Uludağ Üniversitesi İlahiyat fakültesi dergisi.

Hökelekli Hayati. (2010). "Şahsiyet". İstanbul: İslam ansiklopedisi. c. 38. (s. 297-298).

İsmail Nik Ahmad Hişam, Tekke Mustafa. (2015). "Rediscovering Rogers s self theory and personality". Journal of educational, health and community psychology.

Kansu Ayça Ferda, Sayar Gökben Hızlı. (2018). "Öz yeterlik, yaşam anlamı ve yaşam bağlılığı kavramları üzerine bir inceleme". Üsküdar üniversitesi İletişim fakültesi akademik dergisi.

Kapustin Sergey. (2016). "An existential criterion of normal and abnormal personality in the works of Carl Jung and Carl Rogers". Psychology in Russia: State of art.

Kara Osman. (2012). "Kurana göre insan řahsiyetine etki eden faktörler". Sakarya niversitesi ilahiyat fakültesi dergisi. (s. 1-24).

Karagzlu Volkan. (2012). "Arketipsel sembolizm baęlamında Mihr Vefa mesnevisinin incelenmesi". Turkish studies: International periodical for the languages, Literature an history Turkish. (s. 1405-1421).

Kula Sedat, akar Bekir. (2015). "Maslow ihtiyaçlar hiyerarřisi baęlamında toplumda bireylerin güvenlik algısı ve yařam doyumunu arasındakı iliřki". Bartın Üniversitesi İ.İ.B.F. dergisi. (s. 191-210).

Maslow Abraham H. (1970). "Motivation and personality". Harper Row publishers.

Mlikov Əlddin. (2013). "Erix Zeliqmnn Fromm v Mrtza Mthhri flsfsində İnsanın kamalı nzriyysi". Daneřpajuhan, Mofid Universitetinin nřriyyatı. (s. 111-125).

Mutahhari Murtaza. (2014). "İnsani-Kamil". İstanbul: Kevser yayınları.

Nagler Simon H. (1972). "Erich Fomm". New York: A survey of twentieth-century views. (s. 193-200).

Othman Nooraini. (2016). "A Preface to the İslamic personality psychology". International journal of psychological studies. (s. 20-26).

zdemir Osman, zdemir Pınar Güzel, Kadak Muhammed Tayyib, Nasıroęlu Serhat. (2012). "Kiřilik geliřimi". Psikiyatride güncel yaklařımlar. (s. 566-589).

Saęlam İsmail. (2009). "Bazı ęrenme kuramları ve Din eęitimi". T.C Uludaę Üniversitesi İlahiyat fakültesi dergisi. (s. 251-266).

Selvi Kerim. (2018). "Narsisistik kiřilik bozukluęunun, Adlerin ařaęılık ve üstünlük kompleksleri açısından analizi: Bir olgu alıřması". Ayna klinik psikoloji dergisi. (s. 1-20).

Seyidov S.İ, Hmzyev M.Ə. (2007). "Psixologiya-Ali pedaqoji mktblrin bakalavr pillsi tlblri un drslik". Bakı.

Sürücü İbrahim. (2017). "Kuranda kiřilik eęitimi zerine". Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal bilimler enstitüsü dergisi.

řimřek zlem. (2006). "İnsan dinamięi kiřilik özelliklerinin incelenmesine yönelik ölçek geliřtirme alıřması". Sakarya niversitesi sosyal bilimler enstitüsü.

řcai Muhammed Sadık. (2014). "Saęlıklı kiřilik teorileri". İslam düřünce ve arařtırma dergisi. (s. 67-100).

Tasdemir Gülay, Keskin Gülseren, Aktekin Elif. (2016). "rgt ortamındaki kiřilik yapılarının nemi". Global business research congress. (s. 420-426).

Taymur İbrahim, Türkçapar Hakan. (2012). "Kiřilik: Tanımı, sınıflaması ve deęerlendirilmesi". Psikiyatride güncel yaklařımlar.

Tuzcuoęlu Necla. (1995). "Psikanaliz kuramı ve zellikleri". Marmara Üniversitesi: Atatürk eęitim fakültesi, Eęitim bilimleri dergisi. (s. 275-285).

Эльвин Раджабов

ИСЛАМСКИЕ И ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ МОДЕЛИ ЗДОРОВОЙ ЛИЧНОСТИ

РЕЗЮМЕ

На протяжении всей истории тема здоровой личности привлекала психологов, философов, моралистов и религиоведов. Психологи выдвигали различные общие и специфические теории формирования личности, факторов, влияющих на нее, и предлагали характеристики здоровой личности. Есть также модель здоровой личности, предложенная исламом, как есть модель здоровой личности, которую создают другие религии. В начале данная статья обсуждает теории личности различных школ психологии с целью объяснения понятия «личность». Кроме того, исследованы характеристики модели здоровой личности в исламском аспекте.

В первой части статьи изложены теории личности различных психологических школ. На их основе изучены психодинамические теории, которые являются теориями основных представителей психоаналитической школы. Затем объясняются гуманистические теории личности, в том числе теории Авраама Маслоу, Карла Роджерса, Гордона Оллпорта. В этом разделе также рассмотрены теории личности поведенческих и когнитивных школ, в том числе различные теории психологов, которые изучают формирование личности, факторы, которые на нее влияют, и причины проблем личности.

Во второй части статьи исследуется модель здоровой личности в исламском аспекте. В этом разделе описываются характеристики здоровой личности в соответствии с исламскими принципами и рассматриваются близкие к личности понятия, упоминаемые в Священном Коране. В этом разделе также приводятся имена людей, которые упоминаются в исламских источниках и которые являются примером для формирования здоровой личности. Кроме того, исследована связь существования здоровой личности с самим собой и с другими с точки зрения ислама.

Ключевые слова: *здоровая личность, теории личности, личность в исламском аспекте*

Elvin Rajabov

MODEL OF HEALTHY PERSONALITY IN ISLAMIC ASPECT

ABSTRACT

Throughout history, the subject of a healthy personality has attracted psychologists, philosophers, moral and religious scholars. Psychologists have suggested different and specific theories about personality formation, the factors influencing it and characteristics of a healthy personality. There is also a healthy personality model suggested by Islam, just as there is a healthy personality model that other religions propose. This article first discusses theories of different schools of psychology to explain personality. Further, the characteristics of a healthy personality model in the Islamic aspect were also investigated.

The first part of the article outlines theories of various psychological schools on personality. From these theories, psychodynamic theories, which are the theories of the main representatives of psychoanalysis school, have been studied. Then, humanistic theories of personality including theories of Abraham Maslow, Carl Rogers, Cordon Alport are explained. This section also outlines the theories of behavioral and cognitive schools about personality. These theories deal with different theories of psychologists about personality formation, the factors that influence it and the causes of personality problems.

The second part of the article explores a healthy personality model in the Islamic aspect. This section describes the characteristics of a healthy personality according to Islamic guidelines. It also explores the notions that are mentioned in the Holy Quran close to personality. This section also mentions people who are exemplified for raising a healthy personality in Islamic sources. In addition, the Islamic aspect of a healthy person's attitude towards existence, himself and others is explored.

Keywords: *healthy personality, theories of personality, personality in Islamic aspect*

Çapa tövsiyə etdi: f.f.d. İ.M.Tağıyeva

FƏXRƏDDİN RAZI VƏ ALMALILI HƏMDİ YAZIRIN TƏFSİRİ ƏSASINDA DAĞLARLA ƏLAQƏLİ AYƏLƏRƏ ELMİ YANAŞMA

*f.f.d. Ələddin Sultanov,
Bakı İslam Universitetinin müəllimi
aladdin_sultanov@yahoo.com*

XÜLASƏ

Peyğəmbərlərin Allahdan vəhy alma məkanlarından biri sayılan dağlar səmavi dinlərdə mənəvi baxımdan böyük əhəmiyyət kəsb edir. İslam dininin müqəddəs kitabı olan və həyatın bütün sahələrindən bəhs edən Qurani-Kərimdə də dağların yaradılışı və məqsədi haqqında müəyyən məlumatlar verilmişdir. Təfsirçilər bu yaradılış və onun funksiyası barəsində zaman-zaman fərqli fikirlər səsləndirmişlər. Klassik və müasir təfsirçilər arasında bu mövzuda böyük fikir ayrılığı mövcuddur. Fəxrəddin Razi klassik təfsirçilərin görkəmli nümayəndələrindən biri hesab edildiyi kimi, son dövrün böyük təfsirçilərindən biri də Almalılı Həmdi Yazır sayılır. Bu səbəbdən məqaləmizdə dağlarla əlaqəli ayələr çərçivəsində bu iki təfsirçinin fikirlərini müqayisə etməyə çalışdıq. Eyni zamanda, bu iki təfsirçinin görüşlərinin müsbət elmin həqiqətlərinə uyğun olub-olmadığını araşdırdıq. Razinin fikrincə, ehtimal olunur ki, dağlar yer üzünə kənardan gətirilib qoyulmuşdur. Həmçinin dağların olması səbəbindən Yer kürəsi hərəkətsiz dayanmış və beləliklə, ora canlıların yaşaması üçün əlverişli vəziyyətə gəlmişdir. Almalılı isə bu iddianı qəbul etməmiş, dağların müəyyən təbii proses nəticəsində meydana gəldiyini bildirmiş, eyni zamanda, Quran ayələri ilə elm arasında hər hansı bir uyğunsuzluğun olmadığını göstərməyə çalışmışdır. Nəticə etibarilə, Qurani-Kərim ayələrini hər hansı bir dövrdə ortaya çıxan elmi nəzəriyyələrlə təfsir etmək bəzi hallarda təfsirçilərin xətalı fikirlər irəli sürməsinə gətirib çıxara bilər. Həmçinin bu növ təfsir metodunun Quranın ümumbəşəri mesajlarını müəyyən dövrə məxsus etmə təhlükəsi ilə üz-üzə qoyması da mümkündür.

Açar sözlər: Quran, dağ, Razi, Almalılı.

Giriş

İnsanları doğru yola yönəltmək üçün Allah tərəfindən göndərilmiş son İlahi kəlam olan Qurani-Kərim dünya və axirət həyatının bir çox sahəsi ilə bağlı məlumatları ehtiva edir. Quranda, eyni zamanda, müsbət elmin maraq dairəsinə daxil olan dağlar və onların funksiyaları barəsində də müəyyən məlumatları görürük. Məqaləmizin əsas məqsədi klassik və müasir dövr təfsirçilərinin dağlarla əlaqəli ayələr haqqındakı fikirlərini müqayisə etməkdir. Hər bir təfsirçi müsbət elmlə əlaqəli ayələri öz dövründəki elmi inkişafının işığında təfsir etməyə çalışır və bunun nəticəsində də təfsirçilər arasında fikir müxtəlifliyi meydana gəlir (Cerrahoğlu 1996, II/424).

Yer üzünün böyük hissəsini təşkil edən dağlar tarix boyu dünya dinlərində mühüm yer tutmuşdur. Müqəddəs dağ inancı bir çox dinlərdə görünür (Tanyu 1973, 5). Şumer, Hitit və misirlilərə görə, dağlar işıq və nur aləmi olan göyün dirəkləri idi (Beğenç 1967, 62). Hindlilər üçün Kailos və Himalay müqəddəs dağlardır (Tanyu 1973,6). Qədim yunan mifologiyasına görə, tanrılar Olimp dağında məskunlaşmışdılar (Can 1963, 289). Səməvi dinlərdə, xüsusilə müəyyən bir ərazinin müqəddəs hesab edilməsi ilə birlikdə dağlara da bu mənada əhəmiyyət verilmişdir (Harman 1993, VIII/400). Yəhudilikdə üstündə Kral Davudun qəbri olan və Yahovanın “Mənim müqəddəs dağım” adlandırdığı Siyon dağı müqəddəs dağların başında gəlir (Tanyu 1973, 9). Xristianlığın müqəddəs kitabında Zeytun dağı mühüm yer tutur. İsa məhz bu dağda gəzmiş, insanlara öyüd-nəsihət vermiş və nəhayət, orada çarmıxa çəkilmişdir (Tanyu 1973, 13).

İslam dininin Müqəddəs Kitabı Qurani-Kərimdə dini cəhətdən önəmli məkanlar olaraq Həzrət Musanın Allahla danışdığı Sinay dağı (Quran, 23/20) və Həzrət Nuhun gəmisinin dayandığı Cudi dağından (Quran, 11/44) bəhs edilir. Məhəmməd peyğəmbərin ilk vəhy aldığı yer olan Nur dağındakı Hira mağarası və Cahiliyyə dövründə ziyarətəgah sayılan Ərəfat dağı müqəddəs yerlər hesab olunur (Tanyu 1973, 15-16). Məhəmməd peyğəmbərin ilk vəhy aldığı Nur dağını da buna misal vermək olar (Buxari, Bədül-vəhy, 3). Digər tərəfdən, həm Cahiliyyə dövründə, həm də İslamiyyət dövründə Məkkə şəhərinin yaxınlığındakı Ərəfat dağı insanların görüşlərində mühüm yer tutmuşdur (Çağatay 1971, 87).

Ümumiyyətlə, Qurani-Kərimin bir çox ayəsində dağlardan bəhs edilmiş, onların həm maddi, həm də mənəvi dəyərinə işarə edilmişdir. Quranda dağları ifadə etmək üçün ərəb dilindəki – *جَبَلٌ*, *طُورٌ* (dağ) və *رَوَاسِي* (dağlar) sözlərindən istifadə edilmişdir. Əksəriyyət Quran ayələrində insanların istifadə etdiyi nemətlərdən və qiyamətdən bəhs edilərkən dağlara işarə edilmişdir. Qurani-Kərimdə dağların əhəmiyyətini vurğulayan başlıca ayələr bunlardır:

“Eləcə də yeri necə döşədiyimizi, orada möhkəm duran dağlar yaratdığımızı, hər cür gözəl növdən (meyvə) yetişdirdiyimizi görmürlərmi?!” (Quran, 5/7).

“Allah خَلَقَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ gördüyünüz göyləri dirəksiz yaratmış, sizi yırğalamasın deyə, yerdə möhkəm durmuş dağlar bərqərar etmişdir...” (Quran, 31/10).

“Biz orada möhkəm durmuş uca dağlar yaratdıq və sizə şirin su içirdik” (Quran, 77/27).

“Məgər Biz yeri döşək, dağları da dirək etmədikmi?!” (Quran, 78/6, 7).

“Yer onları وَجَعَلْنَا فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِهِمْ وَجَعَلْنَا فِيهَا فِجَاجًا سُبُلًا لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ silkələməsin deyə, orada möhkəm dağlar yaratdıq; onlar (istədikləri yerə) rahat gedib çata bilsinlər deyə, orada geniş yollar əmələ gətirdik” (Quran 21/31).

“Biz Yer üzünü وَجَعَلْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونٍ döşədik, orada möhkəm dayanan dağlar yerləşdirdik, hər şeydən (bütün meyvələrdən) müəyyən ölçüdə yetişdirdik” (Quran, 15/19).

Quranda dağların bu qədər çox hallanması təfsirçilərin də diqqətini çəkmiş və bu səbəbdən, dağların mahiyyəti və faydaları haqqında müəyyən fikirlər irəli sürmüşlər. Bunun üçün ilk əvvəl dağların yaradılışı haqqındakı ayələrə nəzər salmaq lazımdır. Dağların meydana gəlməsi ilə bağlı ayələri əhatə edən və müsbət elmlə əlaqəli ayələri elmi cəhətdən təhqiq edən təfsir sahəsinə *elmi təfsir* deyilir. Bu kimi ayələri elmi təfsir pəncərəsindən izah etmiş klassik təfsirçilərdən biri Fəxrəddin Razidir (v. 606/1209) (Kırca 1981,

74). Almalılı Həmdi Yazır (v. 1361/1942) isə müasir dövr saydığımız XX əsrdə yaşayıb elmi təfsirə üstünlük verən təfsirçilərdən biridir (Kırca 1981, 248-249). Buna görə də araşdırmamızda Razinin “Məfatihül-qeyb” və Almalılının “Haqq dini Quran dili” adlı təfsir əsərlərindəki dağlara dair görüşlərini araşdırıb müsbət elmin işığında müqayisə edəcəyik.

I. Dağların yaradılması

Müsbət elmin pəncərəsindən baxdıqda, elm adamları dağların yaranma səbəbini Yer kürəsinin qabığına meydana gətirən maddələrdəki sıxlığın fərqliliyi ilə izah etmişlər. Hündür dağ silsilələri üzən bloklar halındadır. Həmçinin bu dağların dərin kökləri vardır. Onların ən alt qismində isə maye halında bir təbəqə yer alır. Qafqaz və Himalay dağları kimi dağ silsilələrinin meydana gəlməsi yer altındakı sıxlıq və təzyiqlərin nəticəsidir. Bu təzyiqlər nəticəsində altdakı torpaq təbəqələri qıvrıla-qıvrıla Yer üzünün üstünə çıxır və beləliklə, dağlar meydana gəlir (Ketin 1967, 235).

Elmin inkişaf etməyi dövrələrdə təfsirçilər öz əsərlərində dağların yaranma prosesinə çox qısa yer vermiş və bu məsələyə səthi yanaşmışlar. Məsələn, klassik təfsir alimlərindən İbn Kəsir

خَلَقَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ

“Allah gördüyünüz göyləri dirəksiz yaratmış, sizi yırğalamasın deyə, yerdə möhkəm durmuş dağlar bərqərar etmişdir...” (Quran, 31/10) ayəsini təfsir edərkən belə bir fikir irəli sürmüşdür ki, Allah Yer üzündəki insanların sarsılmaması üçün yerin üstünə, onun çəkisini ağırlaşdıracaq və onu sabit şəkildə saxlayacaq dağlar qoymuşdur (İbn Kəsir 1999, VI/332).

XI əsr təfsirçilərdən biri olan Fəxrəddin Razi (v. 606/1209) “Məfatihül-qeyb” adlı təfsirinin müxtəlif yerlərində bu mövzunu geniş tədqiq etmişdir. Razi dağların yaradılması ilə əlaqəli olaraq İbn Abbasın “Allah yer üzünü suyun üstündə yaydığı zaman yer üzünü üstündəkilər gəmi kimi üzüb getməyə başladı. Buna görə də Allah onların üzüb -etməməsi üçün yer üzünə nəhəng dağlar yerləşdirdi” ifadəsini nəql etmişdir. Bunu əsas götürdüyümüz təqdirdə, yer üzünün dağlardan əvvəl yarandığını qəbul etməyimizin zəruriliyini bildirən Razi dağların yer üzünü ilə birlikdə yaradıldığını iddia edənlərin də olduğunu qeyd etmiş və hər iki görüşün doğru ola biləcəyini bildirmişdir (Razi 1990, XIX/135-136).

Çayların yaranmasında da dağların böyük rolu olduğunu irəli sürən Razi suların dağların altında yığıldığını, orada təmizləndikdən sonra böyük bir təzyiqlə dağların arasından fısqırdığını və beləliklə, su mənbələrinin yaranıldığını söyləmişdir. Buna görə də Qurani-Kərimin bəzi ayələrində dağların ardınca sudan bəhs edilmişdir (Razi 1990, XIX/4).

XX əsrdə yaşamış türkəsilli təfsirçi Almalılı Həmdi Yazır isə dağlarla əlaqəli ayələri öz dövründəki elmi kəşflərin işığında izah etmişdir. Almalılı

أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا

“Məgər Biz yeri döşək, dağları da dirək etmədikmi?!” (Quran, 78/6, 7) ayəsinin təfsirində dağların xüsusiyyətlərindən bəhs edərkən أَوْتَادًا (dirəklər) sözünə xüsusi diqqət yetirmişdir. Belə ki, ərəb dilində bu söz “çüy” və “mismar” mənasında işlədilən وَتْدُ sözünün cəm formasıdır. Bu sözü etimoloji baxımdan incələyən Almalılı xalq arasında “mismar vurmaq” ifadəsinin ev tikmək mənasında işlədildiyini, “çüy vurmaq” ifadəsinin də daim bir yerdə qalmaq mənasında işlədildiyini bildirmişdir (Yazır 1979, VII/5576). Yəni, təfsirçi bu ayəyə əsaslanaraq dağların həqiqətən çüy kimi yerə basdırıldığını söyləməyin və ayəyə zahiri bir məna verməyin doğru olmadığını qeyd etmişdir. Dağlarla əlaqəli olaraq geologiya və coğrafiya elminə də müraciət edən Almalılıya görə,

وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ

“Biz yeri döşədik, orada möhkəm dağlar yerləşdirdik” (Quran 15:19) ayəsində ifadə edildiyi kimi, dağlar dünyanı çalxalanmaqdan və torpaq sürüşmələrindən qoruyur (Yazır 1979, V/3052).

Almalılı Qurani-Kərimdəki “*hürufi-müqəttə*” (kəsik hərflər) olaraq adlandırılan hərflərdən biri olan ن “Nun” (Quran, 68/1) ayəsinin təfsirində İbn Abbasdan nəql edilən dağlarla əlaqəli belə bir rəvayətə də yer vermişdir: “Uca Allahın ilk xəlf etdiyi əşya qələmdir. O, yaradılandan sonra bütün xəlf ediləcəklər yaradıldı. Sonra buxar göyə yüksəldi. Sonra yer yarıldı. O, “Nun”un üstündə döşəndi. Sonra Yer üzünü hərəkət edərək çalxalandı. Onun üstündə dağlar sabitləşdirildi. Buna görə də dağlar yerə qarşı təkəbbürlənir” (Yazır 1979, VIII/5255). Ərəb dilində balığa حوت (hut) deyildiyini və “Nun”un o dövrdə balıq olaraq başa düşüldüyünü iddia edən Almalılı bu rəvayətdə, əslində, təşbeh (bənzətmə) yolu ilə yer altındaki maye təbəqəsinə işarə edildiyini irəli sürmüşdür. Belə ki, hələ dünyanın ilk yarandığı dövrlərdə həmin mayenin üst təbəqəsi yavaş-yavaş soyuyub-bərkimiş və yer üzünün qabığı meydana gəlmişdir. Hər tərəfdən sıxışdırılmış bu maye təbəqəsi “Nun” deyə ifadə edilən balıq kimi hərəkət edib çırpınmağa başlamış və bu səbəbdən, yer üzündə vulkanlar və zəlzələlər meydana gəlmişdir. Həmin vulkan və zəlzələlər nəticəsində də dağlar meydana gəlmişdir (Yazır 1979, VIII/5256-5257).

Bu iki təfsirçinin fikirlərini müqayisə etdiyimiz zaman görürük ki, Razi dağların yer üzünə çüy kimi basdırıldığı şəkildəki bir fikri rədd etmir və bunu mümkün görür. Almalılı dağların meydana gəlməsi ilə əlaqəli müasir elmin verdiyi məlumatlara paralel fikir irəli sürmüş və bir növ, Quran ayələri

ilə elm arasında zahirən görünən ziddiyyətləri aradan qaldırmağa çalışmışdır. Eyni zamanda, Almalılı İbn Abbasın (v. 68/687) böyük ehtimalla, “*Dünya öküz ilə balığın üstündədir*” (Nisaburi 1990, IV/636) hədisini əsas alaraq dilə gətirdiyi fikri də müsbət elmə uyğun şəkildə təvil etmişdir.

II. Dağların əhəmiyyəti

Qurani-Kərimin bir çox ayəsində dağların faydalarından bəhs edilməsi təfsirçiləri dağların faydası və əhəmiyyətinə dair fikirlər səsləndirməyə sövq etmişdir. Bəzi təfsirçilər dağların yer üzündə baş verən zəlzələlərin qarşısını aldığını, yaxud təsirini azaltdığını irəli sürmüş və Quranın bu həqiqətlərə işarə etdiyini bildirmişlər.

Bununla əlaqəli olaraq, Razi

“**Sizi yırğalamasın deyə, yer üzündə möhkəm dayanan dağlar və (istədiyiniz yerə) gedib çata biləsiniz deyə, çaylar və yollar yaratdı**” (Quran, 16/15) ayəsini izah edərkən dağların faydaları haqqında öz fikirlərini bəyan etmişdir. Yer üzündə meydana gələn zəlzələlərə işarə edən Razi yerin daxilindəki qazların sıxışması nəticəsində zəlzələlər meydana gəldiyi üçün dağların yaradıldığını və beləliklə, daha çox zəlzələlərin baş verməsinin qarşısının alındığını iddia edənlərlə eyni fikirdə olmadığını bildirmişdir. Təfsirçi dünyanın hər tərəfində zəlzələ baş verməməsinə buna sübut olaraq göstərmiş və bütün dağların məhz bu məqsədlə yaradıldığını bildirmişdir (Razi 1990, XX/189-190).

Razi dünyanın yuvarlaq olduğunu qəbul etmiş, ancaq sabit olub hərəkət etmədiyini iddia etmişdir. Dünyanın sabit və hərəkətsiz durmasındakı ən mühüm faktorlardan birinin də məhz dağlar olduğunu düşünən Raziyə görə, kürə şəklindəki dünyada heç bir dağ olmasaydı, sığallı olduğu üçün dünya cüzi bir təsirlə dairəvi şəkildə hərəkət etməyə başlayardı. Dünyada nəhəng dağların mövcudluğu onun hərəkət etməsinə mane olur. Həmçinin bu dağlar yerin mərkəzinə tərəf təzyiq göstərir və bu da onun dönməsinin qarşısını alır. Yer kürəsinin hərəkətini sığallı bir kürənin, yaxud topun hərəkəti ilə müqayisə edən Razi öz şəxsi mühakiməsi nəticəsində bu fikrə gəldiyini bildirmişdir (Razi 1990, XX, 9).

Razi dağlardan bəhs edən

“**Allah gördüyünüz göyləri dirəksiz yaratmış, sizi yırğalamasın deyə, yerdə möhkəm durmuş dağlar bərqərar etmişdir**” (Quran, 31/10) ayəsinin təfsirində də bu mövzuya toxunmuş və əgər dağlar olmasaydı, dünyanın sular, yaxud küləklər səbəbindən hərəkət edəcəyini və beləcə, bütün canlıların məhv olacağını iddia etmişdir. Yəni, canlıların yer üzündə yaşaması və onlar üçün

əlverişi şəraitin olmasında da dağlar böyük əhəmiyyət kəsb edir (Razi 1990, XXV, 126). Bu ayədə dağların yaradılma səbəbi kimi göstərilən **أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ** “**Sizi yırğalamasın deyə...**” ifadəsini zəlzələlərlə əlaqələndirməyən Raziyə görə burada dağların insanlar üçün yol göstərici rəhbərlər olduğuna işarə edilmişdir. Yəni, insanlar uzaq səyahətlərə çıxarkən dağlardakı yollardan keçir və onlardan nişanə kimi istifadə edərək yollarını azmadan öz mənzillərinə çatırlar (Razi 1990, XIX/136).

Almalılı da təfsirinin bir çox yerində dağların əhəmiyyətinə dair öz görüşünü bildirmişdir. Təfsirçi

“Yer onları silkələməsin deyə, orada möhkəm dağlar yaratdıq. Onlar (istədikləri yerə) rahat gedib çata bilsinlər deyə, orada geniş yollar əmələ gətirdik” (Quran, 21/31) ayəsini izah edərək buradakı **أَنْ تَمِيدَ بِهِمْ** “**Onları silkələməsin deyə...**” ifadəsinə diqqət çəkmişdir. Belə ki, əgər dağlar olmasaydı, yer üzü çalxalana-çalxalana duracaqdı və üstündə yaşayan canlılar buna görə çox çətinlik çəkəcəkdilər. Dağlar yerdəki silkələnmənin qarşısını alır və o, əlverişli bir yaşayış yeri olur (Yazır 1979, V/3353). Onu da qeyd etmək lazımdır ki, Almalılı Yer üzünün çalxalanması ilə dünyanın deyil, qitələrin sabit və hərəkətsiz durduqlarını nəzərdə tutmuşdur.

Almalılıya görə, dağlar yerə basdırılmış dirəklər kimi möhkəm durduğu üçün əvvəlki kimi çoxlu zəlzələ və vulkanlar meydana gəlmir. Yaşadığı dövrdə də bir çox zəlzələ və vulkanların meydana gəldiyini qeyd edən təfsirçi bunların əvvəlki dövrlərə nisbətən çox azaldığını və bu kimi hadisələrin canlıların həyatına mənfi təsir göstərmədiyini iddia etmişdir. Qeyd etmək lazımdır ki, hələ də Yer kürəsinin litosfer qatının seysmik aktivliyi nəticəsində güclü zəlzələlər baş verir. Bu zəlzələlər yeraltı təkanlar, uğultu, süxurların dalğavari rəqsləri, çatların əmələ gəlməsi, binaların dağılması və ən dəhşətlisi, insan tələfatı ilə müşayiət olunur (Kərimov 2007, 116).

Almalılıya görə, Allahın yer üzündə dağları yaratmasındakı digər bir hikmət də odur ki, onlar dənizləri qurudan ayırır. Dağların mövcudluğu səbəbindən dünyanın quru hissəsi dəniz səviyyəsindən müəyyən yüksəklikdədir və insanlar həmin quru ərazidən istifadə edirlər (Yazır 1979, VIII/5532). Həmçinin dağların yer üzünü böyük tufanlardan və qasırgılardan qoruduğunu bildirən təfsirçiyə görə, dağların digər faydası da odur ki, orada su mənbələri meydana gəlir və dağlar küləklərin və yağışların istiqamətini dəyişir. Sosial həyat baxımından da dağların bir çox faydası olduğunu qeyd edən Almalılı dağların müxtəlif həyat təzləri yaratdığını, eyni zamanda, bəzi insan köçlərinin və münafişlərin qarşısını aldığı iddia etmişdir. Təfsirçiyə görə, əgər dağlar

olmasaydı, yer üzündə həyat imkansız olacaq və bir tək canlı hüceyrənin belə yaşaması mümkün olmayacaqdı (Yazır 1979, VIII/5533).

Almalılı dağların zəlzələlərə mane olduğunu iddia etdiyinə görə, bu məsələyə elm pəncərəsindən də nəzər salmaq lazımdır. Elmə məlum olmuşdur ki, Yer kürəsinin müxtəlif süxurlardan təşkil olunması, yerin daxili qatlarında olan temperatur və təzyiq fərqi nəticəsində litosferdə müxtəlif proseslər gedir. Daxili proseslər yer səthində yüksəklik və çökəkliklər yaradır. Süxurların yatım formalarını pozur, vulkan və zəlzələlər yaradır. Zəlzələ yerdə baş verən dinamik proseslər nəticəsində baş verir. Yerin özəyi və qabığı arasındakı litosfer laylar zəlzələlərin yaranmasında böyük rol oynayır. Zəlzələlər, əsasən, bu layların sərhəd zonalarında əmələ gəlir (Ketin 1967, 201). Litosferi və Yer qabığı altındakı qatları təşkil edən maddələrin hərəkəti Yer qabığında gərginlik və deformasiya yaradır. Bunlar Yer qabığında baş verən geoloji proseslərə və zəlzələlərin əmələ gəlməsinə səbəb olur. Yer qabığında əmələ gəlmiş gərginlik elə həddə çatır ki, onu təşkil edən laylar, artıq bu gərginliyə müqavimət göstərə bilmir. Bu vaxt yeraltı təkanlar və yer səthinin tərpənməsi – zəlzələ baş verir (Əhmədov 2001, 9). Göründüyü kimi, zəlzələlərin baş verib-verməməsində dağların hər hansı bir təsir gücü yoxdur və ayələrin bu çərçivədə təfsir edilməsi vəhy ilə müsbət elm arasına ziddiyyətlər olduğu anlayışına yol açar.

Nəticə

Nəticə etibarilə Razi dağların əhəmiyyətindən bəhs edən ayələrin təfsirində müasir elmi həqiqətlərə zidd olan müəyyən izahlar vermiş və dünyanın hərəkət etməməsində onların rol oynadığını iddia etmişdir ki, bu tamamilə elmi həqiqətlərlə ziddiyyət təşkil edir. Dünyanın fırlanması müsbət elm tərəfindən qətiyyətlə sübuta yetirilmişdir. Dağların zəlzələlərə mane olduğu fikrini mənimsəməmişdir.

Almalılı dağlarla əlaqəli ayələri və bu mövzuya dair təfsir rəvayətlərini öz dövründəki elmi kəşflərlə uyğunlaşdırmış və bunlarla elmi həqiqətlər arasında heç bir ziddiyyətin olmadığını göstərməyə çalışmışdır. O, dağların vulkan və zəlzələlərin sayını və yer üzündəki həyata mənfi təsirini azaltmışdır. Halbuki elmə məlumdur ki, hələ də zəlzələlər insan və digər canlıların həyatı üçün böyük təhlükədir. Bu da göstərir ki, Almalılının dağlarla əlaqəli ayələri bu cür təfsir etməsi elmi həqiqətlərlə ziddiyyət təşkil edir.

Bu təhlillər nəticəsində deyə bilərik ki, Qurani-Kərim ayələrini hər hansı bir dövrdə ortaya çıxan elmi nəzəriyyələrlə təfsir etmək bəzi hallarda təfsirçilərin xətalı fikirlər irəli sürməsinə gətirib çıxara bilər. Qurani-Kərimin bu kimi elmi məlumatları ehtiva etməsi bir yana, elmi nəzəriyyələrin və hipotezlərin hər zaman dəyişə bilmə ehtimalı səbəbilə bu cür təfsir

etmə metodu Quranın ümumbəşər mesajlarını müəyyən bir dövrə məxsus etmə təhlükəsi ilə üz-üzə qoya bilər.

ƏDƏBİYYAT

Beğenç Cahit. (1967). “Anadolu Mitolojisi”. “Milli Eğitim Bakanlığı Bilim Eserleri Serisi”. İstanbul.

Buxari. (1422). Əbu Abdullah Mühəmməd ibn İsmail əl-Cufi, “əl-Səhih”. “Daru təvqin ən-nəcat”. h.

Can Şefik. (1963). “Klasik Yunan Mitolojisi”. İstanbul: İnkılap ve Aka Kitabevi.

Cerrahoğlu İsmail. (1996). “Tefsir Tarihi”. Ankara: Fecr Yayınevi.

Çağatay Neşet. (1971). “İslam Öncəsi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı”. “İlahiyat Fakültesi Yayınları”. Ankara.

Əhmədov Aydın. (2001). “Geofiziki Məlumatlar və Onların İnterpretasiyası”. Bakı: Qanun Nəşriyyatı.

Harman Ömer Faruk. (1993). “Dağ”, DİA, İstanbul: TDV.

İbn Kəsir. (1999). Əbül-fida İsmail ibn Ömər “Təfsirul-Quranil-əzim”. “Daru təyyibə”. Riyad.

Ketin İhsan. (1967). “Umumi Jeoloji (I kısım)”. İstanbul: Ofset Baskı Otelyesi.

Kərimov Zahid Hacıbala. (2007). “Geodinamika”. Bakı: Elm Nəşriyyatı.

Kırca Celal. (1981). “Kur’an ve modern ilimler”. İstanbul: Marifet Yayınları.

Qütb Seyyid. (1991). “Fi zilalil-Quran”. İstanbul: Dünya Yayıncılık

Nisaburi Hakim. (1990). “əl-Müstədrək”. “Darul-kutubil-ilmiiyyə”. Beyrut.

Razi Fəxrəddin. (1990). “Məfatihül-qeyb”. “Darul-kutubil-ilmiiyyə”. Beyrut.

Tanyu Hikmet. (1973). “Dinler Tarihi Araştırmaları”. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

Yazır Elmalılı Hamdi. (1979). “Hak Dini Kuran Dili”. İstanbul: Eser Neşriyat.

д.ф.ф. Аладдин Султанов

НАУЧНЫЙ ПОДХОД К АЯТАМ КОРАНА ПО ТЕМЕ ГОР НА ОСНОВЕ ТОЛКОВАНИЙ ФАХРАДДИНА РАЗИ И ЭЛЬМАЛЫЛЫ ХАМДИ ЯЗЫРА

РЕЗЮМЕ

Горы, считающиеся одним из мест получения откровения Пророками от Бога, имеют огромное духовное значение в авраамических религиях. В Коране, являющемся священной книгой исламской религии, и где упоминаются все аспекты жизни, дается определенная информация о создании и назначении гор. Толкователи Корана временами высказывали различные мнения об этом создании и их функциях. Между мнениями классических и современных толкователей Корана на эту тему существуют большие противоречия, разногласия. Фахраддин Рази считается одним из выдающихся представителей классических толкователей Корана, а одним из великих толкователей Корана последнего периода является Эльмалылы Хамди Языр. В этой статье мы попытались сравнить мнения этих двух толкователей Корана в рамках аятов, связанных с горами. В то же время мы исследовали, совпадают ли взгляды этих двух толкователей Корана с реалиями науки. По мнению Рази, предполагается, что горы были доставлены извне и были закреплены на поверхность Земли. А также из-за гор Земля стала неподвижна и поэтому стала пригодной для появления живых существ. Однако Эльмалылы не принял это утверждение и заявил, что горы образовались в результате определенных природных процессов, и попытался показать, что между аятами Корана и наукой не имеются никаких расхождений. Таким образом, интерпретация аятов Корана с научными теориями, которые появляются в любой период времени, может привести в некоторых случаях к ошибочным мнениям толкователей. Также возможно, что этот метод тафсира сталкивается с опасностью принадлежности общечеловеческих посланий Корана к определенному периоду.

Ключевые слова: Коран, Гора, Рази, Эльмалылы

Asist. Prof. Aladdin Sultanov

THE SCIENTIFIC APPROACH TO VERSES ABOUT THE MOUNTAINS ON THE BASIS OF INTERPRETATION OF FAKHRUDDIN RAZI AND ALMALILY HAMDI YAZIR

ABSTRACT

Being considered one of the revelation sites of the Prophets from God, mountains have spiritual significance in divine religions. In the Qur'an, where all aspects of life are mentioned, certain information is given about the creation and designation of mountains. However, interpreters of the Qur'an often expressed different opinions about this creation and its functions. Opinions on this topic between the classical and modern interpreters of the Qur'an are very different. Fakhruddin Razi is considered one of the eminent representatives of classical interpreters of the Qur'an and one of the great interpreters the last period is Elmalily Hamdi Yazir. In this article we tried to compare the thoughts of these two interpreters of the Qur'an within the framework of verses related to the mountains. At the same time, we examined whether the views of these two interpreters of the Qur'an coincide with the realities of science. According to Razi, it is assumed that the mountains were brought in from the outside and were fixed to the surface of the Earth. The Earth is immovable because of the mountains and therefore, it became suitable for the existence of living beings. However, Elmalily did not accept this statement and acknowledged that the mountains were formed as a result of certain natural processes, and tried to show that there are no discrepancies between the verses of the Qur'an and science. As a result, the verses of Koran interpreting according to scientific theories that have emerged at any time in some cases which can lead for erroneous ideas of commentators. It is possible that this kind of interpretation method make the universal messages of the Qur'an relevant for certain periods.

Keywords: Qur'an, mountain, Razi, Almalily

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

UOT 297

İSLAM ARAŞDIRMALARINDA "ƏSMAUL-HUSNA" NIN (ALLAHIN GÖZƏL ADLARININ) YERİ

*Yeganə Rəhnulla,
AMEA Məhəmməd Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutu, elmi işçi
yegane.rahnnulla@mail.ru*

XÜLASƏ

"Əsmaul-husna" Qurani-Kərimin müxtəlif ayələrindən və hədislərdən götürülmüş Allaha məxsus 99 ən gözəl adı ifadə edən dini termindir. Bu ayə və hədislərdən ilham alan bir çox İslam alimləri dəyərli əsərlər yazaraq "Əsmaul-husna"nı ilahiyyatın mühüm mövzularından biri kimi tədqiqatə cəlb etmişlər. Bir çox İslam alimləri öz əsərlərində Rəsulallahın (s.) bu barədə əsasən Əbu Hüreyrə Əbdürrəhman b. Səhr əd-Dəvsidən rəvayət olunan hədis ilə yanaşı, Allahın gözəl adlarının daxil olduğu "Əsmaul-husna" təsnifatının da geniş şərhini vermişdilər. Dini ədəbiyyatda "Əsmaul-husna"ya daxil olan Allahın 99 adı ilə bağlı fərqli qeydlər var.

Bu məqalədə cari dövrə qədər "Əsmaul-husna" barəsində yazılan əsərlər haqqında qısa məlumatlar öz təcəssümünü tapmışdır. Ərəb, fars, türk, azərbaycan və bir çox dillərdə yazılmış əsərlər, kitablar tədqiq edilərək xronoloji ardıcılıqla təqdim edilmişdir. Məşhur islam alimlərinin əsərləri ilə bərabər, müxtəlif dillərə tərcümə olunan kitablar da tədqiqatə cəlb olunmuşdur.

AMEA M.Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunda İslam aləminin məşhur alim və mütəfəkkirlərinin İlahiyyat elmlərinin müxtəlif sahələrinə aid yazılmış əsərlərinin əlyazma nüsxələri qorunub saxlanılır. Əlyazmalar İnstitutunda mühafizə olunan İlahiyyata dair yazılı abidələr içərisində "Əsmaul-husna" - Allahın gözəl adlarından bəhs edən əsərlər xüsusi yer tutur. Bu araşdırmada müasir nəşrlərlə yanaşı Azərbaycan əlyazma əsərlərindən də istifadə edilmişdir.

Açar sözlər: İslam, Quran, hədis, təsəvvüf, "Əsmaul-husna" (Allahın gözəl adları), şərh, nəsr və nəzm əsərlər, İslam ədəbiyyatı

Giriş

İslam dininə daxil olan elmlər məzmunca olduqca dərin, zəngin və çoxşaxəlidir. Bu elmləri əhatə edən təfsir, təcvid, hədis, fiqh (İslam hüququ) və s. sahələr geniş tədqiq olunaraq bu haqda müxtəlif elmi əsərlər yazılmışdır. Orta əsrlərdən etibarən belə bir tədqiqat obyektindən olan Əsmaul-husna barədə araşdırma aparılaraq elmi əsərlərin yazılması geniş vüsət almışdır. Buna səbəb isə Qurani-kərimin bu haqda olan ayələri və Məhəmməd peyğəmbərin (s) məşhur hədisidir.

“Əsmaul-husna” Qurani-Kərimin müxtəlif ayələrindən və hədislərdən götürülmüş Allaha məxsus 99 ən gözəl adı ifadə edən dini termindir. Burada əsma - cəm şəklində “ad”, husna isə “ən gözəl” söz mənasındadır. Əsmaul-husna haqqında Qurani-Kərimin dörd: “əl-Əraf”, “əl-İsra”, “Taha”, “əl-Həşr” surələrində bəyan edilir. Bunlar aşağıdakı ayələrdir:

وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ.

Ən gözəl adlar Allahındır. Onu bu adlarla çağırıb dua edin. Onun adları barəsində küfr edənləri tərک edin. Onlar etdikləri əməllərin cəzasını alacaqdır. (“əl-Əraf” 180)

قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ...

De ki: “İstər Allah, istərsə də Rəhman deyib çağırın. Hansını desəniz, çünki ən gözəl adlar yalnız Onundur...” (“əl-İsra”, 110)

اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ.

Allahdan başqa heç bir tanrı yoxdu. Ən gözəl adlar yalnız Onundur. (“Taha”, 8)

هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ...

O, yaradan, yoxdan var edən və surət verən Allahdır. Ən gözəl adlar ancaq Ona məxsusdur... (“əl-Həşr”, 24)

İslam dinində bütün mövzularda olduğu kimi bu mövzuda ilk mənəbə kimi Qurani-Kərim göstərilir, lakin Qurani-Kərimlə yanaşı hədislərdə də bu barədə söhbət açılır. Allahın gözəl adları haqqında ən mükəmməl və dolğun məlumatı malik olan Məhəmməd peyğəmbər (s) buyurur: “Allaha məxsus doxsan doqquz ad var, bu adları hər kim sayarsa cənnətə daxil olar” Allahın adları sonsuzdur və onları doxsan doqquz adla məhdudlaşdırmaq olmaz, Əbu Hüreyrə Əbdürrəhman b. Səhr əd-Dəvsidən (öl.h.58/m.678) rəvayət olunan bu hədisdə (Tirmizi 1417, 796) 99 rəqəminin göstərilməsi məhdudlaşdırılma mənasında qeyd olunmamışdır. Sadəcə bu, Allahın seçilmiş ən gözəl və ən yaxşı adlarıdır, yəni bu adlar gözəllikdə olduqca yüksək dərəcəyə çatmış adlardır. Çünki bu adlar elə kamil sifətləri izah edir ki, onlarda hər hansı bir nöqsan və eybin olduğunu zənn və güman etmək olmaz.

Dini ədəbiyyatda "Əsmaul-husna"ya daxil olan Allahın doxsan doqquz adı ilə bağlı fərqli qeydlər var. Hicri təqviminin II əsrindən etibarən İslam alimləri bu adlardan ibarət siyahı hazırlamağa səy göstərmişdilər. Əl-Hafiz Əbu Məhəmməd ibn Yəzid ibn Macə əl Qəzvini (öl.h.273/m.887), İbn Həcər əl-Əsqalani (öl.h.852/m.1449), Əbu İsa Məhəmməd ibn İsa ət-Tirmizi (öl.h.279/m.892) və başqa alimlər məşhur hədis əsasında "Əsmaul-husna" siyahısı tərtib etmişlər. Bu siyahılar arasında Allahın adları ilə bağlı fərqli fikirlər var. Məs: Tirmizinin siyahısında olan iyirmi beş ad İbn Macənin siyahısında qeyd olunmayıb. İbn Macədə olan iyirmi altı ad isə Tirmizinin siyahısında yer almayıb (Topaloğlu 1995, 406; Bilgic 2007, 56). İslam aləmində geniş yayılmış və bir çox alimin müraciət etdiyi siyahı Əbu İsa Məhəmməd ibn İsa ət-Tirmizinin tərtib etdiyi Allahın doxsan doqquz gözəl adının siyahısıdır. Məhz bundan sonra İslam elm tarixində "Əsmaul-husna"ya dair dəyərli əsərlər yazılmağa başlanmışdır. Məşhur hədis kitablarında bu mövzu ayrıca bir bölmə kimi verilib, sonradan bu bölmələr genişlənərək kitab şəklini almışdır.

Ərəb dilində yazılmış "Əsmaul-husna" haqqında əsərlər

Dünya kitabxanalarında "Əsmaul-husna" haqqında İslam alimləri tərəfindən əsasən, ərəb, fars, türk və s. dillərdə yazılmış 100-dən atırıq əsər mövcuddur. Qələmə alınmış bütün əsərlərin ana xəttində Əsmaul-husnanın doxsan doqquz olduğunu bildiren məşhur hədis dayanır. Quranda feil, məsdər, zərf kimi bəyan olunan Allah adları "isim" və ya "sifət" termini ilə ifadə olunmuşdur. Bu səbəbdən mövzu ilə əlaqədar əsərlər "Əsma və sifət" və ya "Əsmaul-husna" adlandırılır. Bu əsərlərdən ən məşhuru, bir çox alimin istinad etdikləri Əbu İshaq əz-Zəccacın (öl.h.311/m.923) ərəb dilində yazdığı "Təfsiru Əsmaillah əl-husna" əsəri ərəb dilinin qrammatikası və lüğətinə söykənilərək Quran və hədislər əsasında qələmə alınmışdır. Ərəb dilində yazılmış digər əsərlər aşağıdakılardır:

Əbül Qasım əl-Zəccaci (öl.h.337/m.949) - "*İştiaq Əsmaillah əl-husna*"

Əbdülkərim əl-Qüşeyri (öl.h.465/m.1072) - "*ət-Təhbir fi ət-təzkir*" (daha çox "*Şərhu Əsmaillah əl-husna*" adı ilə tanınan bu əsər təsəvvüf baxımından şərh olunaraq bu səmtə yazılan ilk şərh kimi digər şərhlərə örnək ola bilər)

Əhməd ibn Hüseyin əl-Beyhaqi (öl.h.458/m.1066) - "*əl-Əsma və əs-sifət*" (Quran, hədis və İslam alimlərinə istinad edərək "Əsmaul-husna" ya daxil olan Allahın doxsan doqquz adını şərh etmiş və bu adlardan savayı Allahın başqa adlarının da olduğunu qeyd etmişdir)

Məhəmməd əl-Əndəlusi (öl.h.536/m.1141) - "*Şərhu-Əsmail-husna*"

Fəxrəddin Razi (öl.h.606/m.1210) - "*Ləvami əl-bəyyinat*" (daha çox "*Şərhu Əsmaillah əl-husna*" adı ilə tanınır)

Muhyiddin İbni Ərəbi (öl.h.638/m.1240) - *“Kəşful-məna an sirri Əsmaillahil-husna”* və ya *“Şərh Əsma əl-husna”*

Məhəmməd ibn Əhməd əl-Qurtubi (öl.h.671/m.1273) - *“əl-Kitabul-əsna fi şərh-i Əsmaillah əl-husna”*

Sədrəddin Konəvi (öl.h.673/m.1274) - *“Şərhü Əsmaullah əl-husna”*

Abdullah ibn Ömər əl-Beyzavi (öl.h.685/m.1286) - *“Şərhul-Əsmail-husna”*

Şeyx İmam Süleyman ət-Tilmisani (öl.h.690/m.1291) - *“Şərhul-Əsmail-husna”*

İbni Qəyyim əl-Cəvziyyə (öl.h.751/m.1350) - *“Şərhü Əsmaillah əl-husna”*

Əli ibn Şəhabəddin əl-Həmədani (öl.h.786/m.1384) - *“Şərhul-Əsmaillahil-husna (Haqayıqul-Əsma)”*

Seyyid Şərif Əli ibn Məhəmməd əl-Cürçani (öl.h.816/m.1413) - *“Şərhul-Əsmail-husna”*

Ubeydullah ibn Məhəmməd əs-Səmərqəndi (öl.h.953/m.1546) - *“Şərhul-Əsmaillahil-husna”*

Nurəddin Əli ibn Sultan Məhəmməd əl-Hərəvi (öl.h.1010/m.1601) - *“ər-Rutbətul-ulya fi Şərhil-Əsmail-husna”*

Məhəmməd ibn Saleh əl-Useymin (1929/2001) - *“əl-Qəvaid əl-musla fi sıfat Allah və əsmaih əl-husna”*

İslam ədəbiyyatında “Əsmaul-husna” bir çox şair, alimin ilham qaynağı olmuş, Allahın ad və sifətləri nəzm formasında əvvəlcə ərəb, sonra isə fars və türk dillərində şərh olunmuşdur. Bu əsərlərin çoxu qəsidə, məsnəvi, əruz vəzninin təliq bəhrində olsa da qitə və sərbəst vəzndə yazılmış “Əsmaul-husna” şərhələrinə də rast gəlinir. Burada əvvəlcə Allah adlarının lüğəti mənası verilmiş, sonra isə müəllifin fikrinə görə adlar açıqlanaraq şərh edilmişdir. Ərəb dilində yazılmış mənzum “Əsmaul-husna” əsərləri aşağıdakılardır:

Şəmsəddin Məhəmməd ibn Əhməd əd-Dimyati əd-Deyruti (öl.h.921/ m.1515) - *“Mənzumatu Əsmaillahil-husna”*

Əbdülqəni ən-Nablusi (öl.h.1143/m.1731) - *“Mənzumətu Əsmaillahil-husna”*

Seyyid Mustafa əl-Bəkri (öl.h.1162/m.1749) - *“Mənzumətu Əsmaillahil-husna”*

Haşmət ibn Abbasi Pirani (öl.h.1182/m.1768) - *“Mənzume-i Tarifatiil-Əsmail-husna”*

Əhməd ibn Məhəmməd ibn Əhməd əl-Ədəvi əd-Dərir (öl.h.1201/m.1786) - *“Mənzumətu Əsmaillahil-husna” (ət-Təvəccuhul-Əsna bi-nəzmi Əsmaillahil-husna)*

Əhməd ibn Süleyman əl-Əvradi (öl.h.1275/m.1858) - *“Mənzumətu Əsmaillahil-husna”*

Sədi Baz (öl.h.1289/m.1872) - *“Mənzumətu Əsmaillahil-husna”* (Yılmaz 1998, 5)

Allahın gözəl adları haqqında olan əsərlərdə onun şərhı, mənaları ilə yanaşı təsəvvüf baxımdan açıqlaması da geniş verilmişdir. Belə təsəvvüf yönli əsərlərdən biri olan Məhəmməd əl-Qəzalinin (öl.h.505/m.1111) "*əl-Məqsədul-əsna fi Şərhi Əsmaillahil-husna*" əsəri müəllifin mövzunu tam incələməyi, özünə məxsus axıcı üslubu ilə digərlərindən fərqlənir. Əl-Qəzali burada Məhəmməd ibn İsa ət-Tirmizinin tərtib etdiyi Allahın doxsan doqquz gözəl adının siyahısına istinad edərək hər bir adın mənasını mükəmməl açıqlaması əsərə böyük dəyər qazandırmışdır. Bu əsər dünyanın müxtəlif dillərinə, o cümlədən ingilis dilinə Devid B. Burrell və Nazih Daher tərəfindən tərcümə olunaraq nəşr olunmuşdur .

Fars və türk dilində yazılmış "Əsmaul-husna" haqqında əsərlər

Ərəb dilindən fərqli olaraq fars dilində yazılmış "Əsmaul-husna" haqqında olan əsərlər azlıq təşkil edərək, hər iki janrda qələmə alınmışdır. Ərəb dilində yazılan əsərlər kimi fars dilində də əsərlər Məhəmməd peyğəmbərin (s) bu barədə olan hədisi ilə başlayır, sonra isə Allahın gözəl adlarının təsnifatı verilərək şərh olunur. Fars dilində nəsrədə yazılmış əsərlər aşağıdakılardır:

Şeyx Məhəmməd Səmani (öl.h.534/m.1140) - "*Ruhul-ərvah fi şərh əl-Əsmaul-husna*"

Çərhi Yaqub ibn Osman (öl.h.851/m.1447) - "*Şərhul-Əsmaul-husna*" (ərəb dilindən fars dilinə tərcümə olunmuşdur)

Abdürrəhman Əhməd əl-Cami (d.t.h.814/m.1414/öl.h.862/m.1492) - "*Muamma-yı Cami*" (*Risale-i Muamma-yı Nəfise*)

Hüseyn Vaiz Kaşifi (öl.h.910/m.1504) - "*Şərh Əsma əl-husna*"

Sadiq Rükni Aşiq - "*Şərhi müəmmayi Hüseyni*" (Əsər Hüseyn b. Məhəmməd əl-Hüseyni əş-Şirazi ən-Nisaburinin "*Muammau əsma Allah*" mənzum əsərinə yazılmış şərhdir)

Şeyx Fəxrəddin Bağdadi - "*Şərh Əsma əl-husna*"

Fars ədəbiyyatında Allahın gözəl adlarından bəhs edən bir çox mənzum əsərlər də var. Onların arasında ən məşhuru Əlişir Nəvainin (öl.h.907/m.1501) tapşırığı ilə Kəmaləddin Hüseyn ibn Məhəmməd (Mir Hüseyn Nişaburi adı ilə məşhurdur) (öl.h.904/m.1499) məsnəvidə yazdığı "*Muammau əsma Allah*" adlı əsərdir. Əbdürrəhman Cami Mir Hüseynin "*Muammau əsma Allah*" əsəri də daxil olan "*Müəmma*" məcmuəsinə yüksək qiymət verməklə bərabər, onu ciddi tənqid etmiş və demişdir ki, nə qədər Mir Hüseyn sağdır onun müəmmalarını kəşf edə bilməyənlər ona müraciət edə bilərlər, lakin o öldükdən sonra bu müəmmalar da onunla birlikdə ölüb gedəcəkdir. Buna görə də Mir Hüseynin şagirdi Sadiq Rükni Aşiq öz şagirdlik borcunu yerinə yetirərəkən müəlliminin əsərinə "*Şərhi müəmmayi Hüseyni*" adlı izahat yazmışdır (Azərbaycan

CCR Elmlər Akademiyası Respublika Əlyazmaları Fondu. Əlyazmaları kataloqu 1963, 125; Descriptive gatalogue of the Persian, Urdu and Arabic manuscripts in the Dacca University Library 1966, 190). Həmin əsəri sonralar Azərbaycan alimlərindən Ziya Ordubadi və Əbdül Vahab ibn Cəlaləddin Həmadani Azərbaycan və fars dillərində yenidən şərh etməli olmuşlar (Sultanov 1963, 41). Həmçinin, Mövlanə Lami Çələbi “*Muəmmau əsma Allah*” əsərinə türk dilində “*Şərhu muammai əsmallah*” adlı şərh də yazmışdır.

Mir Hüseyin Nişaburinin “*Muəmmau əsma Allah*” əsərindən əlavə fars ədəbiyyatında həcmi az olan və müəllifi məlum olmayan əsərlərə də rast gəlinir. Müəllifi məlum olan məşhur mənzum əsərlər aşağıdakılardır:

Seyyid Əbdülqədir Bəlxı (öl.h.1341/m.1922) - “*Əsrari Tövhid*”

Nəsrullah Rızayii Şirazi - “*Əsmaul-husna*” (Ünal 2014, 193)

Qeyd olunduğu kimi, Allahın gözəl adları Quran ayələrinə və hədisə əsaslanaraq ərəb və fars dili ilə yanaşı türk dilində də bir çox dəyərli əsərlərin yaranmasına səbəb olmuşdur. Orta əsrlərdə bir çox alim Allahın gözəl adlarını şərh etdikdə əsasən, Əbu İshaq əz-Zəccacın “*Təfsiru Əsmaillah əl-husna*” əsərinə müraciət edirdilərsə, müasir dövrdə türk elm ədəbiyyatında bu kimi İslam aləmində məşhur əsərlərlə yanaşı Bekir Topaloğlunun Türkiyə Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisinin XI cildinə daxil olan “*Esmə-i Hüsna*” adlı məqaləsindən geniş istifadə olunur. Buna səbəb isə məqalədə Bekir Topaloğlunun hər iki məhzəb alimlərinin əsərlərinə əsasən, Allahın gözəl adlarının təsnifatını, şərhini, təsəvvüfi baxışlarını ətraflı araşdırıb bir yerə cəmləməsidir. 1995-ci ildən etibarən “*Əsmaul-husna*” haqqında yazılan bütün əsərlərdə, o cümlədən məqalə, tezis, diplom və kurs işi, dissertasiyalarda bu məqaləyə istinadlar edilir. Türk dilində yazılmış məşhur nəsr əsərləri aşağıdakılardır:

Sinanüddin-i Yusuf (Sinan Paşa) (öl.h.891/m.1486) - “*Tazarru-name*”

Abdullah-i Simavi (öl.h.893/m.1487) - “*Şerhul-Esmail-Hüsna*”

Şeyh Şaban-i Veli (öl.h.976/m.1568) - “*Vird-i Settar və Tercümesi*”

Ebus-Suud el-İmadi (öl.h.982/m.1574) - “*Dua-name-i Ebus-Suud*”

Muhammed Niyazi Mısri (öl.h.1105/m.1693) - “*Şerhul-Esmail-Hüsna Risalesi*”

Muhammed İbrahim - “*Şerhul-Esmail-Hüsna*”, İstanbul, 1326/1908

Mehmet Hamdi Erdem - “*Esmail-Hüsna (Tanrının Güzəl İsimləri Şerhi)*”, İstanbul, 1945

M. İhsan Oğuz - “*Şerhu Risale-Esmail-Hüsna*”, Kastamonu, 1963

Ali Osman Tatlısu - “*Esmail-Hüsna Şerhi*”, Ankara, 1963

Mustafa İloğlu - “*Esmail Hüsna Şerhi*”, İstanbul, 1972

Metin Yurdagür - “*Allahın Sıfatları (Esmail-Hüsna)*”, İstanbul, 1984

Zeki Sarıtoprak - “*Esmə-i Hüsna ve Yaraticıyı Kavrama Meselesi*”, Köprü, 1995 ”

Numan Külekçi - "*Esmə-i Hüsna Şerhi İbn İsa Saruhani*", Ankara, 1997

Rauf Pehlivan - "*Esməül-Hüsna*", İstanbul, 2002

İsmail Karagöz - "*Ayet ve Hadislerin işığında Allahın isim ve Sıfatları Esmə-i Hüsna*", İstanbul, 2001

Nureddin Uzunoğlu - "*Allahın 99 sıfatı Esmə-iül Hüsna*", Ankara, 2004

Ali Bilge Şahin - "*Esməül Hüsna*", İstanbul, 2007

Vuslat Turabi - "*Esmə-i Hüsna*", İstanbul, 2008

Mehmet Dikmen - "*Esməül-hüsna*", İstanbul, 2010

Ramazan Sönmez - "*Esmə-i Hüsna*", İstanbul, 2010

Hasan İzzeddin Cemel - "*Ayet ve Hadislerle El Esməül Hüsna*", İstanbul, 2014

Orta əsr türk ədəbiyyatında da bu mövzuya müraciət olunaraq bir çox dəyərli mənzum əsərlər yazılmışdır. Bunlardan biri olan İlyas İbni İsa Saruhaninin (öl.h.967/m.1559) yazdığı "*Esmə-i Hüsna Şerhi*" əsərində müəllif "Allah" ilə "Sabur" adı arasında 99 gözəl adı şərh etmişdir. Burada "Allah" ilə "Hakəm" adları arasında yer alan ilk 28 adı əbcəd hərfləri ilə, burdan etibarən 29 ilə 99 arasında olan adları isə rəqəmlərlə sıralanmışdır. 795 beytdən ibarət məsnəvidə "Əsməul-husna" üç ilə iyirmi dörd beyt arasında dəyişən beyt sayı ilə şərh edilmişdir. İlyas İbni İsa Saruhani bu əsəri 1559-cı ildə son Misir Məmluk hökəmdarı Qansu Qavrinin şərafinə yazmışdır (Şahin 2001, 53-54). Həmçinin, Sultan Qansu Qavrinin şərafinə yazılmış digər əsər əslən azərbaycanlı olan Xətiboglu Habibulla Şirvanlıya məxsusdur. "Esməül-Hüsna Şerhi" əsəri ilə yanaşı Məhəmməd peyğəmbərin qırx hədisinin və Həzrət Əlinin yüz aforizminin tərcüməsinin yer aldığı kitab "*Sultan Hitabı Hac Kitabı*" adlanaraq h.918/m.1512-ci ildə yazılmışdır (Ceyhan 2016, 6).

Bu əsərlərdən savayı türk ədəbiyyatında "Əsməul-husna"dan bəhs edən bir çox mənzum əsərlər də yazılmışdır:

Şeyhoğlu Mustafa (öl.h.804/m.1401) - "*Manzum Havass-ı Esmə-i Hüsna*"

Lamii Çelebinin (öl.h.938/m.1532) - "*Şerh-i Muamma-yi Esmə-i Hüsna*"

Hüseyn ibn Ahmed-i Sirozi (öl.h.1000/m.1591) - "*Esmə-i İlahi Kasidesi*"

Bursalı Subhi Mehmed Ali Çelebinin (öl.h.X/m.XVI.) - "*Mukaddime-i Der-iktiza-i Şerh u Nazmül-Esməil-Hüsna*".

Hakim Seyyid Muhammd Efendi (öl.h.1184/m.1770) - "*Manzum Esmə-i Hüsna Şerhi*"

Trabzoni Ahmed Şakir Paşa (öl.h.1234/m.1818) - "*Ravd-ı Verd (Manzum Esmə-i Hüsna Şerhi)*"

İsmail Sadık Kemal bin Muhammed Vecihi Paşa (öl.h.1310/m.1892) - "*Asar-i Kemal (Şerhul-Esməil-Hüsna)*"

Trabzoni Cudi Efendi (öl.h.1345/m.1926) - "*el-Kenzu-l-Esna fi Şerhil-Esməil-hüsna*"

Bıçakçı-zade İsmail Hakkı bin Osman (öl.h.1352/m.1933) - “*Esmail-Hüsnanın Nazmen Tefsiri*”

Enver Tuncalp - “*Allahın Güzel İsimleri (Esmail-Hüsna)* Ankara, 1960 (Yılmaz 1998, 7; Şahin 2001, 53)

Digər dünya dillərində “Əsmaul-husna” əsərləri

Yuxarıda qeyd olunan dillərdən əlavə dünyanın müxtəlif dillərinə Allahın gözəl adları haqqında yazılan və tərcümə olunan tanınmış əsərlər aşağıdakılardır:

Muhammad Raheem Bawa Muhaiyaddeen - “*Al-Asma'Ul-Husna*” *The 99 Beautiful Names of Allah*”. United Kingdom, 1976

Daniel Cimaret - “*Les Nom Devins*”. Paris, 1988

Liaquat Ali - “*Color and Learn Allah's 99 Most Beautiful Names: Asma Al-husna*”. United Kingdom, 2007

Alberto De Luce - “*Energie Divine. Note sulla ricezione in ambito Cristiano delle Energie ed in ambito musulmano degli asma Allah al husna*”. Garda, Italy, 2009

K.H. Mawardi Laday El-Sulthani - “*Zikir Dan Doa Dengan Al-Asma Al-Husna*”. Indonesia, 2010

Ibn Barrayan - “*Sahr asma Allah al-husna (comentario sobre los nombres mas bellos de dios)*”. Uruena, Spain, 2012

Саид ибн Али ибн Вахф аль-Кахтани - “*Толкование прекрасных имен Аллаха в свете Корана и Сунны*”. Москва, 2013

Ахмад Абу Яхья аль-Ханафи – “*Прекрасные имена Аллаха и их краткое толкование*”. Москва, 2017

Muhyiddin Ibn Arabi - “*Ibn Arabi Unveiling the Secret of the Most Beautiful Names (Kashf al-ma'na 'an sirr asma Allah al-husna)*”. Portsmouth, NH, U.S.A., 2015

Muhammad Mustafa Bakri. “*Beautiful Named of Allah*”. Riyadh , 2014

Azərbaycan əlyazmalarında və müasir çap kitablarında “Əsmaul-husna”

AMEA Məhəmməd Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunda İslam aləminin məşhur alim və mütəfəkkirlərinin ilahiyyat elmlərinin müxtəlif sahələrinə aid yazılmış əsərlərinin əlyazma nüsxələri qorunub saxlanılır. Əlyazmalar İnstitutunda mühafizə olunan ilahiyyata aid olan əsərlər içərisində “Əsmaul-husna”-Allahın gözəl adlarından bəhs edən əsərlər xüsusi yer tutur. Orta əsrlərdən bəri öz aktuallığını saxlayan bu mövzuda Əlyazmalar İnstitutunda 30-dan çox yazılı abidə qorunmaqdadır. Bu əlyazma nüsxələri 20-si ərəb, 7-si fars, 2-si türk dillərində olmaqla üç hissəyə ayrılır, həmçinin əlyazma nüsxələrindən

əlavə bu mövzuda bir türkdilli əski çap kitabı da mühafizə olunur. Ərəbdilli əlyazmalar içərisində İslam aləmində məşhur olan alimlərin əsərlərindən sufi alimi Sədrəddin Məhəmməd ibn İshaq əl-Konəvinin "*Şərhu Əsmaillahi-l-husna*", Məhəmməd ibn İbrahim ibn Yəhya əs-Sədrəddin əş-Şirazinin Qurani-kərim və hədislərin təfsirindən bəhs edən "*Təfsir əl-Quran*", farsdilli əlyazmalar içərisində Mir Hüseyn Vaiz ən-Nişaburinin "*Muəmmau əsma Allah*", Sadiq Rükni Aşiqin Mir Hüseyn Vaiz ən-Nişaburinin "*Muəmmau əsma Allah*" əsərinə yazdığı "*Şərhu muammai əsmallah*"; türkdilli əlyazmalar içərisində Mövlanə Lamei Çələbinin Mir Hüseyn Vaiz ən-Nişaburinin "*Muəmmau əsma Allah*" əsərinə yazdığı "*Şərhu muammai Əsmallah*"; əski çap kitablarından İbrahim Cudi ət-Trabzoninin "*əl-Kənzul-əsna fi şərhi-l-əsmail-husna*" əsərlərini qeyd etmək olar. Bu nəzm və nəsrə yazılmış əsərlərdə Allah adlarının mənası, şərhi, dualarda işlənməsi, təsəvvüfdə rolu və şərhi mükəmməl şəkildə tərtib olunaraq yazılmışdır.

Azərbaycanda orta əsr yazılı abidələrdən əlavə müasir dövrdə də bu mövzuya müraciət olunaraq yeni əsərlər nəşr olunmuşdur. Bu əsərlərin içində ərəb, fars, türk dilindən tərcümə olunmuş əsərlər üstünlük təşkil etsə də, azərbaycanlı müəlliflərin də əsərlərinə rast gəlmək olur. Onların ən məşhurları aşağıdakılardır:

Oktay Talıstanlı - "*Allahın 99 adı və mənaları*". Bakı, 2011

Eldar Kərimov - "*Allahın gözəl adları Əsmayi-Hüsna*". Bakı, 2012

Mənzər Ağayeva - "*İsmi Şəriflərin hikmətləri*". Bakı, 2015

Məhəmməd ibn Saleh ibn Useymin - "*Allahın sifətlərinə və ən gözəl adlarına ideal qaydalar*". Tərcüməçi: Əmirəhmədov Əmirşah, Bakı, 1996

Məhəmmədtəqi Müqtədiri - "*Quranda Allahın gözəl adları*". Tərcüməçi: Elnurə Kərimova, Bakı, 2013

Heydər Qənbəri - "*İsmi əzəm və Əsmaül hüsna duaları*". Tərcüməçi: Əli Nur, Bakı, 2014

Nəticə

Beləliklə, İslam aləmində Allahın gözəl adlarından bəhs edən Orta əsrlərdə ərəb, fars, türk dilində olan yazılı abidələrdən əlavə müasir dövrdə də bu mövzuda müxtəlif əsərlər yazılmaqda davam edir. "*Kəşf əz-Zunun*" kataloqunun müəllifi Katib Çələbi (öl.h.1067/m.1657) təxminən, 100 əsərin adını qeyd etmişdirsə, ümumiyyətlə isə bu mövzuda ərəb, fars, türk, ingilis dilində mənzum olmaqla 144 əsərin olması sübut olunmuşdur. Məşhur İran alimi Ağə Bozork Tehrani (öl.1970) iyirmi altı cildlik "*əz-Zəriə ila təsanif əş-Şiə*" əsərində Şiə ədəbiyyatında ilkin vaxtlardan etibarən qələmə alınmış iyirmidən artıq

əsər haqqında geniş məlumat verilir. Göründüyü kimi, istər mənsur olsun, istərsə də mənzum Allahın gözəl adlarına böyük rəğbətlə müraciət olunaraq qələmə alınan dəyərli əsərlər İslam elmi ədəbiyyatını daha da zənginləşdirmişdi. İlahiyyatın kəlam və əqaid elminin bölməsi olaraq bu mövzu tək bu elmlərdə deyil, təfsir, hədis, təsəvvüf, dinlər tarixi, fəlsəfə və ədəbiyyat kimi birbaşa əlaqəsi olmayan sahələrə aid əsərlərin də mövzusu olmuşdur. “Əsmaul-husna” İslam dininin çoxşaxəli mövzularından biri olaraq Qurani-kərim və hədislərlə yanaşı qədim mənbələr əsasında araşdırılması, yeni tədqiqat işlərinin aparılmasına və bu sahədə elmi yeniliklərin aşkarlanmasına səbəb ola bilər.

ƏDƏBİYYAT

Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyası Respublika Əlyazmaları Fondu. (1963). Əlyazmaları kataloqu. c.I. Bakı: Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyası nəşriyyatı, (512 s.).

Bilgiç A. (2007). Hadislerde uluhiyyet. // Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim dalı. Ankara, (122 s.).

Ceyhan A. (2016). Şirvanlı Habibullahın Esmə-i Hüsna Şerhi // Divan Edebiyyatı Araşdırmaları Dergisi. İstanbul, №17, (s. 15-54).

Descriptive catalogue of the Persian, Urdu and Arabic manuscripts in the Dacca University Library. (1966). In two Volumes. Vol.I: Persian manuscripts. Dacca, University Library Dacca, (566 p.).

Ez-Zebidi Z. A. (1980). Mütercimi ve şerhi Miras K. Sahih-i Buhari muntasari Tecrid-i Sarih tercemesi ve şerhi: 10 ciltte, VIII c., Ankara: Başbakanlık basımevi, (508 s.).

Qurani-Kərim. (1991). Tərcümə edənlər: Bünyadov Z., Məmmədəliyev V. Bakı: Azərənəşr, (710 s.).

Sultanov M. (1963). Orta əsr əlyazmalarında müamma, onun tərtibi və kəşfi. Respublika Əlyazmaları Fondunun əsərləri. 8 ildə, c.II, Bakı: Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyası Nəşriyyatı, (142 s.).

Şahin A. (2001). Edebi bir tür olaraq klasik edebiyatımızda Esmə-i hüsna // Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araşdırmaları Enstitüsü Dergisi. Erzurum, №16, (s. 49-57).

Tirmizi İ.M. (1417). Sünəni-Tirmizi. Oman, (1106 s.).

Topaloğlu B. (1995). Esmə-i Hüsna / İslam Ansiklopedisi Türkiye Dinanet Vakfı: 44 ciltte, XI c., İstanbul, (552 s.).

Ünal M. (2014). Ali Ceylaninin kaleminden farsça esmaül-hüsna // Tarih Okulu Dergisi. İzmir, №20, (s.185-214).

Yılmaz A. (1998). Türk edebiyatında esma-i hüsnâ şerhleri ve İbn-i İsa-yi Saruhaninin Şerh-i Esmâ-i Hüsnâsi // Cumhuriyyet Üniversitesi, İlahiyyat fakültesi dergisi. Sivas, № 2, (s. 1-34).

www.worldcat.org/...beautiful-names

Егана Рахнулла

МЕСТО «АСМА АЛЬ-ХУСНА» (ПРЕКРАСНЫЕ ИМЕНА АЛЛАХА) В ИСЛАМСКИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ

РЕЗЮМЕ

«Асма аль-Хусна» - это религиозный термин, в котором сосредоточены 99 прекрасных имен Аллаха, взятых из разных хадисов и аятов Корана. Вдохновленные этими стихами и хадисами, многие исламские ученые писали ценные работы и изучали «Асма аль-Хусна» как одну из самых важных тем в теологии. Многие исламские ученые представили в своих работах подробную классификацию «Асма аль-Хусна», в которой описаны прекрасные имена Аллаха, а также хадис Пророка (с.); об этом, в частности, писали Абдуррахман ибн Сахр ад-Давси известный как. Абу Хурайра. В религиозной литературе приводятся различные примечания касательно 99 прекрасных имен Аллаха, входящих в «Асма аль-Хусна».

В статье нашли отражение краткие сведения о произведениях, написанных об «Асма аль-Хусна» до настоящего времени. Были изучены и представлены в хронологической последовательности произведения и книги на арабском, персидском, турецком, азербайджанском и других языках. В исследовании использованы произведения известных исламских ученых, а также книги, переведенные на различные языки.

В институте рукописей имени М. Физули Академии наук Азербайджанской республики хранятся рукописные экземпляры произведений известных ученых и мыслителей исламского мира, посвященные разным отраслям теологической науки. Среди произведений, хранящихся в Институте рукописей и относящихся к теологии, «Асма аль-хусна» занимает особое место как произведение, повествующее о прекрасных именах Аллаха. В исследовании также использованы современные работы, в том числе и азербайджанские рукописи.

Ключевые слова: *Ислам, Коран, тасаввуф (суфизм), хадис, «Асма аль-хусна» (прекрасные имена Аллаха), комментарий, прозаические и поэтические произведения, исламская литература*

Yegana Rahnulla

THE PLACE OF “ASMA AL-HUSNA” (BEAUTIFUL NAMES OF ALLAH) IN ISLAMIC RESEARCH

ABSTRACT

“Asma al-husna” is a religious term expressing 99 most beautiful names of God taken from different ayahs and hadiths of Quran. Inspired by these ayahs and hadiths, most Islamic scholars wrote valuable works and attracted researchers’ attention to “Asmaul-husna” as one of the important subjects of theology. Most Islamic scholars comprehensively explained this with special emphasis on the hadith narrated by Abu Hureyra Abdurrahman b. Sahr ad-Davsi as well as the classification of “Asma al-husna” which includes beautiful names of Allah. In the religious literary sources there are different notes related to God's 99 names entered into “Asma al-husna”.

This article involves the brief information of the works written about “Asma al-husna” up to now. The works or books written and published in the Arabic, Persian, Turkish, Azerbaijani and many other languages have been studied and presented in chronological order. Besides the works of the famous Islamic scholars, the books translated into different languages have also been researched.

The Institute of Manuscripts named after M.Fuzuli of ANAS preserves the manuscripts of the works on different fields of theology written by well-known Islamic scholars and thinkers. Dealing with the nice names of Allah, “Asma al-husna” takes a particular place among the works on theology preserved in the Institute of Manuscripts named after M.Fuzuli of ANAS. This research uses not only modern publications, but also the old Azerbaijani manuscripts.

Keywords: *Islam, Quran, tasavvuf (sufism), hadith, “Asma al-husna” (beautiful names of Allah), comment, prosaic and poetic works, Islamic literature*

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

MEHDİLİK İNANCININ MƏNŞƏYİ İLƏ BAĞLI ELMI NƏZƏRİYYƏLƏR

Elnur Mustafayev,

*AMEA Z.M.Bünyadov adına Şərqşünaslıq İnstitutu
Din və ictimai fikir tarixi şöbəsinin elmi işçisi
elnur.mustafayev88@mail.ru*

XÜLASƏ

Məqalədə mehdilik inancının mənşəyi və onu doğuran səbəblər haqqında mövzular tədqiq edilmişdir. Təbii fəlakətlər, kataklizmlər və müharibələr səbəbindən yaranmış siyasi, iqtisadi çətinliklər vaxtı insanın fitri olaraq xilaskar gözləməsi faktı dinlərin diqqət ayırdığı ən aktual mövzulardan biri olmuşdur. Mehdilik inancı dinlərin ortaq cəhətlərindən biridir və əksər dinlərdə xilaskara inam kimi inancları görmək mümkündür. Qeyd etmək lazımdır ki, bəzi din və ideoloji cərəyanlarda mehdilik inancına səthi yanaşılsa da, bəzi dinlərdə bu inanc çox güclüdür. Başqa ifadə ilə desək, mehdilik inancı bəzi dinlərin əsas prinsiplərindən birinə çevrilmiş və həmin dinlərin enerji mənbəyi kimi bürüzə vermişdir. Təbii ki, dinlərin xilaskarla bağlı yanaşmaları birmənalı deyildir, ortaq və fərqli cəhətlər vardır. Ortaq cəhət ümumi olaraq xilaskara inamda, fərqli cəhətlər isə daha çox təfərrüatlarda özünü göstərir. Belə ki, xilaskarın gələcəyi inancı əksər dinlərdə ortaq cəhət olaraq mövcuddur. Dünyanı xilas edəcək xilaskarın kimliyi, şəxsiyyəti və sahib olduğu xüsusiyyətlər kimi mövzular dinlərə görə dəyişən problemlərdir.

Məqalədə avropalı alimlərin və bu mövzuda tədqiqat aparmış dinşünasların xilaskarlıq inancının mənşəyi ilə bağlı elmi yanaşmaları müqayisəli şəkildə qeyd edilmiş və təhlillər aparılmışdır. Bununla yanaşı, mehdilik inancını doğuran psixoloji, psixo-sosial və siyasi səbəblər kimi məqamlar da qeyd edilmişdir.

Açar sözlər: din, ideologiya, xilaskarlıq, siyasət, inanc.

Giriş

Tarixə, keçmiş mədəni-mənəvi irsə və dini inanclara münasibət ictimai və humanitar elmlər üçün həmişə aktual olmuşdur. Qeyd olunan ünsürlər hər bir xalqın mənəvi, qeyri-maddi sərvətidir. Mifoloji təsəvvürlər, şifahi və yazılı

folklor nümunələri, maddi-mədəniyyət abidələri, qədim daş salnamələr, dini inanclar və adət-ənənələr bütövlükdə xalqın mövcudluğunu sübut edən dəlil-sübutlardır. Müxtəlif xalqlarda müşahidə etdiyimiz fərqli mədəniyyətlər, adət-ənənələr, dini inanclar xalqın uzun zaman kəsiyində formalaşdırdığı yaşam tərzinin və hakim olan düşüncənin nəticəsidir. Dinşünasların apardığı tədqiqatlar nəticəsində məlum olmuşdur ki, Yer üzündə mövcud olmuş və hazırda mövcud olan dinlərdə ortaq cəhətlər vardır. İnsanlar arasında milli və mədəni fərqlərin olmasına baxmayaraq, onları birləşdirən nöqtələr çox olduğu üçün bu xüsus dinlərdə də öz izini tapmışdır. Uca Tanrıya inam, ilahiqaynaqlı insanlara tabeolma, fəvqəladə varlıqlar üçün ibadətlərin icrası, öz dini ayinlərini keçirmək üçün xüsusi məkanların ayrılmasını və inşa edilməsini dinlərdə təzahür edən müştərək cəhətlərə misal kimi göstərmək olar.

Dinlərə aid ortaq inanclardan biri də mehdilik (xilaskarlıq) inancıdır. Cahanşümul xilaskarın gəlişi, ədalətli dövlətin qurulması, qanlı müharibələrin sona çatması və bütün dünyanın sülh və əmin-amanlığa bürünməsi təkcə dinlərin deyil, həmçinin fəlsəfi və siyasi düşüncə məktəblərinin diqqətə aldığı ən önəmli mövzulardan biri olmuşdur.

“Mehdi” ifadəsinin etimoloji və semantik təhlili

“Məhdəviyyət”, “Mehdi”, “mehdilik” kimi ifadələrin izahı mövzunun daha yaxşı anlaşılmasına imkan verə bilər. Öncə qısa şəkildə “Mehdi” kəlməsinin semantik və epistomoloji izahını vermək istərdik. “Mehdi” sözü ərəbmənşəli söz olub, ərəb dilində “hə” "ه", “də” "د", “yə” "ي" (hədə), “هدى” feilindən törəmiş ismi-məfuldur. Belə ki, ərəb dilində feillər quruluşuna görə düzgün və zəif olmaqla iki yerə bölünür. Əgər feilin kökündə “əlif”, “vav” və “yə” hərflərindən biri olarsa, zəif feillər, əgər bu üç hərfdən heç biri olmazsa, düzgün feillər hesab edilir. Zəif feillərin özü isə dörd qismə – misal (مثال), əcvaf (أجوف), naqis (ناقص) və ləfif (لفيف) feillərə bölünür. Hədə (hədəyə) feili isə naqis feillər kateqoriyasına daxildir. Çünki feilin sonu “yə” hərfi ilə bitmişdir. Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, “Mehdi” sözü naqis feillər təsnifatına aid edilən ismi-məfuldur. İsmi-məful ərəb dilinin qrammatikasına müvafiq olaraq, feilin məchul növündən törəyən və feilin icra etdiyi işdən təsirlənən sifət modelidir (Ğalayyini 2011, 135). İsmi-məful üçköklü mücərrəd feillərdən “məfulun” (مفعول) qəlibinə uyğun olaraq düzəldilir (Çörtü 2008, 456). Misal olaraq: məktubun (مكتوب), mənsubun (منسوب), məhmulun (محمول). Ərəb dilində ismi-məfullar məchul feilin mənə və xüsusiyyətlərini ehtiva etməklə yanaşı, özlüyündə geniş zaman məfhumunu da daşıyır.

Zəif feillər təsnifatına aid olan naqis feillərin ismi-məfulları düzəldilərkən düzgün feillərdən fərqli olaraq bəzi dəyişikliklərə məruz qalır. Naqis feillərin

sonu “vav” və ya “yə” hərfləri ilə bitdiyi üçün “məfulun” (مفعول) qəlibinə salınarkən son iki hərfin bir-birinə idğam (eyni cinsdən olan hərflərin bir-birinə qatılması) edilir və nəticədə, sözün zahiri forması sağlam feillərin ismi-məful formasından bir az fərqlənir. Belə ki, sonu “vav” ilə bitən naqis feillərin ismi-məfulu düzəldilərkən “məful” qəlibinə məxsus “vav” hərfi ilə feilin kök samiti “vav” hərfi bir-birinə idğam edilir.

racə (racəva) - (رجا – رجو) - **mərcuvun** (مرجوو) - **mərcuvun** (مرجو)

Sonu “yə” ilə bitən naqis feillərin ismi-məfulu düzəldilərkən, “məfulun” (مفعول) qəlibinə məxsus sakın halda olan “vav” samiti “yə” hərfinə çevrilir və ondan əvvəlki samitin hərəkəsi “damma” isə “kəsra” ilə əvəzlənir, daha sonra isə feilin tipik kök samiti “yə” hərfi ilə idğam edilir.

ramə (raməyə) - (رمى – رمي) - **mərmuyun** (مرموي) - **mərmiiyu** (مرميي) - **mərmiiyun** (مرميين).

nəhə (nəhəyə) - (نهى – نهى) - **mənhuyun** (منهوي) - **mənhiiyun** (منهيين) - **mənhiiyun** (منهيين).

“Mehdi” sözünə gəlincə isə “hədə” (hədəyə) naqis feilindən törəmiş ismi-məfuldur. Bu feil də digər naqis feillərdə olduğu kimi ismi-məfulu düzəldilərkən “məfulun” (مفعول) qəlibinə aid “vav” hərfinin “yə” hərfinə çevrilmiş samiti ilə sözün kök samiti “yə” hərfinin bir-birinə idğam edilməsi nəticəsində düzəldilir.

hədə (hədəyə), (هدى – هدى) - **məhduyun** (مهدي) - **məhdiyun** (مهديي) - **məhdiyun** (مهديين)

“hədə” - “هدى”, (“hə”, “də”, “yə” – “ه”, “د”, “ي”) feilinin bir neçə lüğəvi mənası vardır. Əsas mənası isə doğru istiqamətə yönəlmək, hidayət etmək və ya düzgün yola istiqamətləndirmək kimi məfhumları özündə daşıyan sözdür. Bu ifadənin lüğəvi mənası olduğu kimi, həmçinin istilahi mənası da mövcuddur. Terminoloji mənada isə Mehdi axırxamanda (qiyamətdən öncə), dünyanın zülm və ədalətsizliyə büründüyü bir vaxtda zühur etməsi ilə cahanşümul sülhü, ədaləti və həqiqi səadəti bərpa edəcək Tanrı tərəfindən vəd olunmuş şəxsdir (ət-Türeyhi 2008, 2; 289).

Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, “Mehdi” sözü (hədə) - (هدى) feilindən törəmiş ismi-məfuldur və Azərbaycan dilinə tərcümədə isə “düzgün yola yönəldilmiş, hidayət edilmiş və haqqa istiqamətləndirilmiş” kimi mənalara özündə ehtiva edir. Bu ifadə İslamdan öncə cahiliyyə dövründə şairlər tərəfindən bəzi şeirlərdə istifadə edilmişdir. Həmçinin İslamın gəlişindən sonra da bu ifadənin müxtəlif şəxslər tərəfindən sözün lüğəvi mənasında da istifadə edildiyinin şahidi ola bilərik. Bu xüsusda tədqiqatlar aparən macarəsilli şərqişünas alim İqnaz Qoldziher özünün “əl-Əqidət – uş – Şəriətu fil – İslam” əsərində “Mehdi” sözünün istifadə edildiyi yeddi şeir nümunəsi gətirərək, ifadənin

daşdığı mənalar bərəsində geniş məlumatlar vermişdir. İslam dininin zühurundan sonra isə “Mehdi” ifadəsi həm sözün hərfi mənasında, həm də terminoloji mənasında istifadə edilmişdir. Misal olaraq, Həssan ibn Sabitin Məhəmməd peyğəmbərin vəfatı ilə bağlı yazdığı mərsiyədə “Mehdi” kəlməsindən istifadə etdiyini göstərmək olar:

ما بال عينك لا تنام كأنما كحلت مآقيها بكحل الارمد
جزعا على المهدي أصبح ثاويا يا خير من وطئ الحصى لا تبع
بأبي و أمي من شهدت وفاته في يوم الاثنين النبي المهدي

Tərcümə. Nə oldu ki, ətrafi iltihaba yoluxmuş kimi, gözün yuxu tutmaz oldu. Mehdiyə matəm saxlamaqdan həlak oldu. Ey torpağa qovuşanların ən xeyirlisi, məndən uzaq düşmə. Bazar ertəsi dünyasını dəyişən, haqq yolunda olan peyğəmbərə atam və anam fəda olsun (əl-Bərkuk 1927, 97).

Həssan ibn Sabit Məhəmməd peyğəmbərin vəfatı münasibətilə yazdığı şeirdə “əl-Mehdi” sözündən istifadə edərək həmin ifadəni Məhəmməd peyğəmbərə aid etmişdir. Miladi 632-ci ilə aid şeir nümunəsində “Mehdi” ifadəsinin geniş mənada istifadə edildiyinin şahidi oluruq.

Digər bir şeir nümunəsi olaraq, hicri II, miladi VIII əsrdə yaşamış məşhur mədhyyəçi şair Cərir ibn Ətiyyə Təmimi Əməvi xəlifəsi Süleyman ibn Əbdülməlikə tərif edərək onu “Mehdi” ifadəsi ilə vəsf etmişdir:

سليمان المبارك قد علمتم هو المهدي قد وضح السبيل

Tərcümə. Siz də bildiniz ki, Süleyman bərəkət saçan şəxsdir. O, bir Mehdir ki, yol sizin üçün aydınlanmışdır (Goldziher 1950, 377-388).

Şeirdə istifadə edilmiş “Mehdi” ifadəsi terminoloji mənada deyil, hərfi mənada işlədilmişdir. Belə ki, mədhyyəçi şair Cərir ibn Ətiyyə Təmimi Süleyman ibn Əbdülməlikə vəsf edərək “düzgün yolda olan” mənasını verən “Mehdi” ifadəsindən istifadə etmişdir. Yuxarıda qeyd etdiyimiz şeir nümunələri bir daha sübut edir ki, “Mehdi” sözü ərəblər üçün yad bir ifadə deyildir və İslam dininin meydana çıxmasından əvvəl və sonra şairlər tərəfindən geniş şəkildə istifadə edilirdi.

İslamın əsas mənbələrindən biri Qurani-Kərimdə “Mehdi” sözünə rast gəlinməsə də, “hədə”(هدى) kökündən törəmiş və eyni mənaları daşıyan digər söz və ifadələrə rast gəlmək mümkündür. Misal olaraq, Qurani-Kərimin “Ənam” surəsinin 82-ci ayəsində istifadə edilmiş düzgün və haqq yolu tapmış mənasını verən “əl-mühtədi”(المهتدي) ifadəsini qeyd etmək mümkündür:

الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ

“İman gətirib imanlarını zülmə qatışdırmayanlar əmin-amanlıqdadırlar. Haqq yola yönəlmişlər də onlardır” (“Ənam”, 82).

“Mehdi” sözünə terminoloji mənada Məhəmməd peyğəmbərdən nəql olunmuş yüzlərlə müxtəlif kateqoriyalara malik hədislərdə rast gəlmək mümkündür. “Məhdəviyyət” və ya “mehdilik” ifadələri isə “Mehdi” sözündən yaranmış substantivləşmiş isimlərdir. Qeyd edilmiş ifadələrin və bu mövzu ilə bağlı dini konsepsiyanın mahiyyətində dünyanın xilas, ümumbəşəri sülhün bərpası kimi düşüncələr olduğu üçün Azərbaycan dilinə xilaskarlıq və ya qurtarıclıq kimi tərcümə etmək mümkündür. Bu ifadənin ekvivalentləri digər din və dillərdə fərqli olsa da, mənə və mahiyyət etibarilə “xilaskarlıq” və ya buna bənzər mənalara çox yaxındır. Hər hansı bir din və fəlsəfi-əxlaqi düşüncə sistemlərində əgər mehdilik inancı varsa, onun mahiyyətində müharibələrin sona çatması, bəşəriyyətin xilas və qızıl dövrün başlanması kimi ideyalar durur. Məqalənin həcmi nəzərə alaraq, bəzi ilkin qəbilə dinlərində, o cümlədən dünya dinlərində “Mehdi” ifadəsinin ekvivalentlərini qeyd edəcəyik. Yerli Qvineya xalqlarına məxsus “Karqo” inanc sistemində onları xilas edəcək varlığın adı “Manzren”, qədim asteklərdə “Quetzalcoatl”, mayalılarda “Kukulkan”, hinduizmdə “Kalki”, buddistlərdə “Maytreya”, zərdüştilərdə “Saoşyant”, yəhudilərdə ibrani dilində “Hammaşiah”, xristianlarda arami dilində “Meşihə” və müsəlmanlarda isə “Mehdi” adlandırılır. Yuxarıda qeyd edilmiş ifadələr lüğəvi mənada bir-birindən fərqlənsə də, termin kimi eyni mənə yükünü özündə əks etdirir.

Mehdilik inancını doğuran səbəblər

Mehdilik inancının mənşəyi ilə bağlı mövzuya daxil olmamışdan öncə, xilaskara inam kimi meyillərin dinlərdə təzahür etməsinin bir neçə səbəbinə toxunmaq istərdik. Öncə qeyd etmək olar ki, xilaskar gözləmək inancının əsas səbəblərindən biri fitri ehtiyacdır. Belə ki, insan fitri olaraq çətin anlarda onu xilas edəcək bir varlığı axtarır. Məsələnin digər tərəfi isə insanın fitrətən çətin durumlardan xilas olmaq üçün çıxış yolları tapmağa cəhdlər göstərməsidir. Xoşbəxt və firavan gələcəyə ümid bəsləmək insanı çətin vəziyyətlərdə səbirli, təmkinli olmağa sövq edən amil, inkişafa və təkamülə yetişdirə biləcək vasitədir. Belə bir qənaətə gəlmək olar ki, nikbin gələcəyə inam insanın fitrətindən qaynaqlanan ehtiyacdır. Təbii ki, əgər xoşbəxt gələcək inamı insanda fitrətdən doğan həqiqətdirsə, belə məqamda dinlər üçün bu mövzunun diqqətə alınmış əqidəyə çevrilməsi aktuallaşır. İnsanların fitri aləmi və təbii ehtiyacları ilə bağlı problemlər dinlərin diqqətə aldığı əhəmiyyətli mövzular içərisinə daxildir. Məhz mehdilik, yəni dünyanın sonda vəd olunmuş ilahiqaynaqlı şəxs tərəfindən xilas ediləcəyi əqidəsinə dinlərin xüsusi diqqət yetirməsi fitri idrakla bağlıdır. Fitri istəklər öncə potensial halında olur və insan təbiətində

bir istedad kimi gizlənir. Zaman keçdikcə müxtəlif şəraitlərə uyğun olaraq fərqli-fərqli amillərin təsiri altında aktuallaşaraq inkişaf edir. Aristotelin məşhur "Metafizika" kitabındakı ilk cümlə belədir: "İnsan fitri olaraq biliyə can atır" (Aristotel 1934, 19). Aristotelin də qeyd etdiyi kimi, insanın bilik əldə etmək istəyi fitri ehtiyacdır və insanın daxili aləmində gizlənməmişdir. Hər hansı bir insan bu qüvvədən istifadə edib inkişaf etdirməyi bacarsa, məntiqi nəticə olaraq sonda mütəfəkkirə və alimə çevrilə bilər. Belə bir nəticəyə gəlmək olar ki, xoşbəxt, firavan və rahat həyat, ədalətli, müharibəsiz və sülhə bürünmüş dünya insanların fitri ehtiyaclarından doğan istəkdir. Dinlərin mehdilik məsələsinə toxunması, hətta bəzi dini-fəlsəfi cərəyanların ideal dövlət və bu mövzu ilə əlaqəli planların gerçəkləşdirilməsi nəzərdə tutulmuş konseptual ideyalar sistemi şəklində hazırlanmasının əsas qaynaqlarından biri kimi fitri ehtiyaclar olduğunu qeyd etmək mümkündür.

Mehdi inancına təkən verən digər səbəb kimi psixo-sosial səbəbləri qeyd etmək olar. Bildiyimiz kimi, insan ruh və cisimdən ibarət olmaqla yanaşı, həmçinin sosial varlıqdır. İnsanın sosial həyatı ilə ruhi aləmi arasında sıx bağlılıq vardır və cəmiyyətdə cərəyan edən proseslər insanın formalaşmasında müstəsna rol oynayır. Demək olar ki, bütün dinlər insanın psixi durumuna və sosial həyatına xüsusi önəm verir. Hər bir din sosial toplumda gerçəkləşən fenomendir və cəmiyyət tərəfindən qəbul edilməyən dindən bəhs etmək mümkün deyildir. Ruh-bədən dualizmi dinlərin aktual mövzusu olduğu üçün cisim bioloji və fiziki qanunlar ilə ruh isə daha çox mənəvi və əxlaqi qanunlarla diqqətə alınmışdır. Cəmiyyətin düşüncə və inanclarında uzun zaman müddətində təşəkkül tapmış örf və adətlərin, təhsil və təlimin, coğrafi xüsusiyyətlərin və zamanın tələblərinin bir başa təsiri vardır (Le Bon 1979, 85). Cəmiyyətin qəbul etdiyi dəyərlər, davranışlar və həyat tərzii fərdlərin ruhi aləminə nüfuz edir, müsbət və ya mənfi dəyişikliklərə səbəb ola bilər. Əgər hər hansı bir cəmiyyət xəstəliyə bulaşıbsa, təbii ki, həmin cəmiyyəti təşkil edən fərdlərin də həmin xəstəliklərə tutulması və ruhi sarsıntılar keçirməsi riski artır. Bununla yanaşı, ailədaxili konfliktlər, özünəinamsızlıq, həmyaşdrlarla yaşanan mənfi hallar, fobiyalar, hiperaktivlik, aqressiv davranış, şəxsiyyətlərarası münasibətlərdə yaranan nöqsanlar, ünsiyyət çatışmazlığı və digər problemlər insanın mənəvi aləminə mənfi təsir göstərən amillərdir. Təbii ki, dinin əsas vəzifələrindən biri insanın maddi və mənəvi problemlərini həll etmək, stress və depressiyada olan insanı müalicə etməkdir. Psixi pozğunluğa məruz qalmış insanın müalicəsi üçün dinlərin təqdim etdiyi müştərək metodlara dua, ibadət, Tanrı ilə irtibat və Mehdiyə inam kimi inancları göstərmək olar. Psixo-sosial problemlər səbəbindən ruhi iztirablar yaşayan insanların Mehdi inancı vasitəsilə müalicə edilməsi, sosial və siyasi ədalətsizliklərin vəd

olunmuş hər hansı bir xilaskarın vasitəsilə həll edilməsi meyilləri bəzi dinlərin əsas prinsiplərindən biridir. Xüsusilə bu cür nüansları ilkin qəbilə dinlərində daha aydın görmək mümkündür. Belə ki, ibtidai icma quruluşunda yaşayan qəbilələr qorxu, xəstəlik, fəlakət və təbii hadisələr zamanı xilaskar gözləmək və ya qəbilənin xilasının hər hansı bir metafizik varlığa bağlamaq kimi meyillər daha qüvvətlidir.

Mehdi, xilaskar və ya qurtarıcı inancını dinlərdə şərtləndirən digər səbəblərdən biri də siyasi maraqların təmin edilməsidir. Tarixə nəzər saldıqda, mehdilik inancı və bu əqidə əsasında hazırlanmış nəzəriyyələr bəzi dinlərin və məzhəblərin siyasi-fəlsəfi düşüncələrinin enerji qaynağı olmuşdur. Siyasi nöqteyi-nəzərdən mehdiçilik hərəkətlərinə həm səmavi dinlərdə Yəhudilik, Xristianlıq və İslam dinlərində, həmçinin qeyri-səmavi dinlərdə şahid oluruq. Misal olaraq qeyd edə bilərik ki, Yəhudilikdə Mehdi ilə bağlı inanclarda siyasi prinsiplər əsas yer tutur. Bir yandan Misir, Roma, Yunan və Babil dövlətlərinin yəhudilərə qarşı təzyiqləri, digər tərəfdən isə yəhudilərin bütün dünya hakimiyyətinə sahib olmaq istəkləri Mehdi inancını daim aktuallaşdırmış, çətin anlarda ümid və təsəlli rolunu oynamışdır. Mehdilik inancının dini-siyasi tərəfi keçmişdə olduğu kimi, yaşadığımız XXI əsrdə də öz aktuallığını qoruyub saxlayır. Xüsusilə Yaxın Şərqdə baş verən dini-siyasi zəmində çəkişmələrin fonunda xilaskarlıq inancının bu proseslərdə nə qədər əhəmiyyətli rol oynadığının şahidi olmaq mümkündür.

Mehdilik inancının mənşəyi ilə bağlı elmi nəzəriyyələr

Xristianlığın ana xəttini mehdilik inancı təşkil etdiyi üçün bu mövzu Avropa dinşünaslarının maraq dairəsində olmuş və mehdilik inancı ilə bağlı sanballı tədqiqatlar aparılmışdır. Təbii ki, avropalı dinşünasları mehdiliklə bağlı maraqlandıran əsas mövzulardan biri bu inancın mənşəyi və demək olar ki, bütün dinlərdə mövcud olan xilaskara inam məsələsinin necə təşəkkül tapması olmuşdur. Mehdi inancının mənşəyi ilə bağlı düşüncələr birmənalı deyildir və bu məsələdə yekdil rəy yoxdur. Bu mövzunu tədqiq edən alimlər xilaskara inam etiqadının mənşəyi ilə bağlı bir-birindən fərqli versiyalar irəli sürmüşlər. Aşağıda bu mövzu ilə bağlı bir-birindən fərqli bəzi versiyaları qeyd edəcəyik.

Bəzi tədqiqatçılara görə, Mehdi inancı ilk dəfə Şumerlərdə doğmuş, daha sonra Babil və Misirdə inkişaf etmiş və bu yolla digər dünya dinlərinə təsir etmişdir. Bu versiya almaniyalı dinşünas alim Alferd Ceremis tərəfindən irəli sürülmüşdür. Ona görə Mehdi inancının izləri ilk dəfə Şumer və Babilistanda müşahidə edilmişdir. O, bu istiqamətdə Mehdi inancı ilə bağlı düşüncələri digər dinlərlə müqayisəli şəkildə təhlil etmişdir (Ceremis 1927, 72). Alferd

Ceremis belə hesab edirdi ki, dünyanın gündən-günə pisləşəcəyi, şər qüvvələrin artacağı, ədalətsizliyin tüğyan edəcəyi vaxt Tanrının özünün və ya onun tərəfindən göndərilən hökmdarın dünya əhalisini xilas edəcəyi ilə bağlı inanclar Mesopotamiyada məşhur idi. Məhz bu səbəbə görə Kral I Sarqon (e.ə. 2350) özünü dünyanı xilas edəcək hökmdar elan etmiş və özü haqqında dini məzmunlu əfsanələr uydurmuşdur (Sarıqçioğlu 1997, 18). Eyni şəkildə Babilistan hökmdarı Hamurapi də (e.ə. 1728-1686) gözələnən xilaskarın özü olduğu və Tanrı Şamasın oğlu olaraq dünyaya gəldiyinə inanmışdır. Babil hökmdarı Hamurapi ölkədə ədaləti bərqərar edəcəyini, şər qüvvələrin və zalımların kökünü kəsəcəyini öz vəzifəsi olaraq elan etmişdir. Hamurapinin vəfatından sonra, tərəfdarları onun yenidən zühur edəcəyinə inam bəsləmişlər (Ceremis 1927, 73). Alferd Ceremisin irəli sürdüyü bu iki tarixi faktı əsas götürsək, qeyd etmək olar ki, Mehdi inancının kökləri çox qədimdir və Mesopotamiya xalqları arasında bəsit formada təzahür etmişdir. Xüsusilə Mesopotamiya xalqları arasında yayılmış Mehdi inancının dini mahiyyəti ilə yanaşı, siyasi tərəfini də müşahidə etmək mümkündür. Yuxarıda qeyd edilmiş tarixi faktlardan belə məlum olur ki, xilaskara inam məsələsi təkcə dini inanc kimi deyil, həmçinin dövlət idarəçiliyi kimi siyasi məsələlər məqsədilə də istifadə edilmişdir.

Bəzi tədqiqatçıların fikrinə görə, Mehdi inancı və bu inancla bağlı bəzi elementlər e.ə. II minillikdə Mesopotamiyadan Misirə keçmiş və orada mövcud olan dini-fəlsəfi inanclara uyğun olaraq inkişaf etmişdir. E.ə 1950-ci ilə aid bir papirusda xilaskara inam və bu inancla bağlı bəzi xüsusiyyətləri görmək mümkündür. Belə ki, papirusda yazılan məlumatlara görə, Misir fironlarından biri olan Snefru kahinə Misirin gələcəyi ilə bağlı sual vermiş və kahin Misirin başına böyük fəlakətlər gələcəyini, şər hadisələrin artacağını və bu hadisələrin sonunda Ameni adlı bir hökmdarın Misir xalqını xilas edəcəyini xəbər vermişdir. E.ə. 1950-ci ilə aid edilən həmin papirusu gələcəyəyönəlik pozitiv mahiyyətli faktı bu mövzuda ən qədim yazılı mənbə kimi qəbul etmək olar. Alferd Ceremisə görə, Mehdi inancı və bu mövzu ilə bağlı dini-siyasi mahiyyətli nəzəriyyələr yuxarıda qeyd edilmiş istiqamətlə Misirdən yəhudilərə, Babilistandan İrana və oradan Hindistana keçmişdir. Xilaskarlıq inancının Hindistanda yayılması ilə bu inancın Çin milli dinlərinə də keçid etdiyini müşahidə etmək mümkündür. Belə ki, daha əvvəllər Çində xilaskarlıq inancının elementləri olmadığı halda, buddizimin Çində yayılması ilə Çinin milli dinlərindən biri olan konfutsiçilikdə Mehdi təsəvvürülərinin yaranması müşahidə edilmişdir (Ceremis 1927, 266).

Digər almaniyalı dinşünas alim V.Stark isə Ceremisin mehdiliklə bağlı düşüncələrinə ümumilikdə etiraz etməmişdir. Stark xilaskara inam kimi dü-

şüncələrin Yəhudiliyə Misirdən deyil, məcusilikdən keçdiyini iddia etmişdir (Stark 1938, 148). Ona görə yəhudilər mehdiliklə bağlı əsas elementləri zərdüştilikdən əxz etmiş, daha sonra isə öz prinsiplərinə uyğun olaraq inkişaf etdirmişlər. Stark yəhudilərin məcusilərə aid Mehdi inancını mənimsəməsini məcusiliyin yəhudilərə təsiri kimi qiymətləndirmişdir (Stark 1938, 156).

Ceremisin Yəhudilikdə Mehdi inancının mənşəyi və bu inancın Yəhudiliyə keçidi ilə bağlı nəzəriyyələrinə etiraz edənlərdən biri almaniyalı keşiş Hüqo Qresman olmuşdur. O, bu mövzu ilə əlaqəli əsərlərində, xüsusilə müəllifi olduğu “Der Messias” adlı kitabında yəhudilərin Mehdi inancını misirlilərdən deyil, amurrilərdən mənimsədiyini iddia etmişdir. Qresmana görə yəhudilər hökmdar təsəvvürünü ilk dəfə olaraq amurrilərdən almış və Melhizedekini ilk Qüds hökmdarı olaraq qəbul etmişlər. Yəhudilərin qəbul etdikləri hökmdar təsəvvürü daha sonralar onların ətrafında cərəyan edən ictimai-siyasi proseslərin nəticəsi olaraq Yəhudiliyin daxilində Mehdi inancını formalaşdırmışdır (Qresman 1929, 231).

Mehdi inancı ilə bağlı ikinci görüş isə yuxarıda qeyd edilmiş ilk versiyadan fərqlidir. Xilaskarı gözləmə və ona bəslənən inanclar hər dinin öz daxilindən qaynaqlanmış və müxtəlif tarixi, siyasi, psixoloji və sosial hadisələrin fonunda inkişaf etmişdir. Bu nəzəriyyəni irəli sürən dinşünaslara görə, hər hansı bir dinə məxsus Mehdi inancının digər dinə heç bir təsiri olmamışdır. Hinduizm, Buddizm və Zərdüştilikdə məhdəviyyət mövzusunda dərin araşdırmalar aparan dinşünas alim Abeqeye görə, Mehdiyə inam kimi təzahürlər hər dinin özünəməxsus dini-fəlsəfi görüşlər və istinad etdikləri yazılı qaynaqlar əsasında meydana çıxır. Onu görə Hinduizm, Buddizm və Zərdüştiliyin irəli sürdüyü Mehdi inancı ilə bağlı təfərrüatlarda kifayət qədər fərqlər mövcuddur və bu nüans xilaskarlıqla bağlı nəzəriyyələrin hər bir dinin öz daxilindən inkişaf etdiyinə əsas verir (Abeq 1928, 57).

Tanrı inancına sahib olan hər hansı bir insan özünün onun himayəsində olduğuna inanır və öz həyatının iman gətirdiyi Tanrının istək və göstərişlərinə uyğun olaraq tənzimləyir. Bununla yanaşı, qəbul etdiyi Tanrının onu zərər verə biləcək bütün təhlükələrdən qoruyacağına inanır. Təbii ki, hər hansı bir siyasi, sosial və ya psixoloji sıxıntı yaranarsa, Tanrının birbaşa müdaxiləsi və ya ona bağlı, ilahi qaynaqlı bir varlığın meydana çıxması ilə dolayısı yolla problemlərin həlli məsələsi aktuallaşır. Çünki insan maraqlanan, ümid edən, qorunmaq və gələcəyinin zəmanət altına alınmasını istəyən varlıq olduğu üçün dinlərin Mehdi inancına yer ayırması problemi müxtəlif aspektlərdən zəruri məsələyə çevrilir. Bu, siyasi, dini, sosial, psixoloji, iqtisadi və mədəni cəhətdən ola bilər. Bəzi dinşünaslar məhz yuxarıda qeyd edilən səbəbləri əsas

gətirərək, Mehdi inancının mənşəyini hər dinin özünə qayıtdığı versiyasını irəli sürmüşlər.

Nəticə

Mehdi (xilaskar) fenomeni, demək olar ki, bütün din və bəzi dini-fəlsəfi düşüncə sistemlərində mövcuddur. Bəşəriyyət tarixində müxtəlif dövr və zamanlarda baş verən təbii fəlakətlər, müharibələr, kütləvi şəkildə yayılan xəstəlik və epidemiyalar, insanların çarəsiz qaldığı vəziyyətlərdə xilaskara inam bəsləmək və ya insanları çətin durumdan xilas edəcək hər hansı varlığı gözləmək kimi hissləri psixoloji fakt kimi izah etmək mümkündür. Təbii ki, mehdiliklə bağlı düşüncələr birmənalı deyildir və bu mövzu ilə bağlı inanclar dinə, millətə, siyasi-fəlsəfi düşüncələrə, zaman və məkana görə dəyişə bilər. Əlbəttə, mehdilik inancı ilə bağlı yuxarıda sadaladığımız nüanslara görə, həm müştərək, həm də fərqli cəhətlər mövcuddur. Müştərək cəhət ondan ibarətdir ki, çətin duruma düşən insan psixoloji olaraq onu xilas edəcək varlığa ümid bəsləyir. Müharibə, siyasi və iqtisadi sıxıntılar, xəstəliklər və s. buna bənzər hallarda xilaskarın intizarında olmaq kimi inanclar bütün dinlərin ortaq cəhətidir. Lakin mehdiliklə bağlı fərqlər isə mövzu ilə əlaqəli təfərrüatlarda meydana çıxır. Belə ki, Mehdi'nin kimliyi, fiziki və ya metafizik varlıq olması, harada və nə zaman zühur edəcəyi və digər təfərrüatlar dinlərə, məzhəblərə, millətlərə və fəlsəfi-siyasi düşüncə məktəblərinə görə dəyişə bilər.

Mehdilik inancının mənşəyi ilə bağlı görüşlər alimlərə görə fərqlidir. Bəziləri bu inancın mənşəyinin ilkin qəbilə dinlərindən qaynaqlandığını qeyd etdiyi halda, bəziləri xilaskara inam kimi inancların şumerlərdən, bəziləri qədim Misir xalqlarından, bəziləri Zərdüştilikdən meydana çıxdığını vurğulamışlar. Bununla yanaşı, mehdilik inancının hər bir dinin öz daxilindən qaynaqlandığını və dinlərin bir-birinə təsiri nəticəsində meydana çıxmadığını qeyd edən alim-araşdırmaçılar da olmuşdur. Hər bir halda mehdilik inancı dinlərin əsas inanclarından birinə çevrilmiş və daim diqqət mərkəzində olmuşdur. Təbii ki, bəzi din və məzhəblər bu məsələyə daha çox diqqət ayırmış, bəzi din və məzhəblər isə mövzuya səthi yanaşmışdır.

ƏDƏBİYYAT

- Abegg Emili. (1928). “Der Messiasglaube in Indien und Iran”. Leipzig.
- Aristotel (1934). “Metafizika” (tər: A.B.Kubiçkova). Moskva.
- əl-Bərkuk Əbdürrəhman. (1927). Divanu Həssan ibn Sabit. Qahirə.
- ət-Tureyhi, Fəxrəddin. (2008). “Məcmə-ul-bəhreyn”. Beyrut.
- Gressman Hugo. (1929). “Der Messias”. Göttingen.
- Goldzer İgnaz. (1950). “əl-Əqidətu vəş-Şəriətu fil-İslam” (tər: M.Yusif Musa). Qahirə.
- Ğalayyini Mustafa. (2011). “Camiud-durusil-arabiyyə”. Beyrut.
- Jeremias Alferd. (1927). “Die ausserbiblische Erlösererwartung”. Berlin.
- Le Bon Gustave. (1979). “Kitleler Psikolojisi”. İstanbul.
- Meral Çörtü Mustafa. (2008). “Sarf”. İstanbul.
- Sarıqçioğlu Ekrem. (1997). “Dinlerde Mehdi Tasavvurları”. Samsun.
- Staerk Wolter. (1938). “Die Erlösererwartung in den östlichen Religionen”. Stuttgart.

Эльнур Мустафаев

НАУЧНЫЕ ТЕОРИИ ПРОИСХОЖДЕНИЯ МАХДИСТСКИХ ВЕРОВАНИЙ

РЕЗЮМЕ

В данной статье изучаются истоки махдистских верований и истинные причины их появления. Человек инстинктивно ждет спасителя во времена политических и экономических трудностей, вызванных стихийными бедствиями, катаклизмами и войнами, и это факт является одной из наиболее актуальных проблем для религий. Махдистские верования имеет много общего с другими религиями, и такое убеждение, как вера в спасение, можно найти в большинстве религий. Следует отметить, что вера в Махди является поверхностной в некоторых религиях и идеологических течениях, в других она очень сильна. Махдистские верования стали одним из основных принципов некоторых религий и проявили себя как источник энергии этих религий. Конечно, толкование понятия «спаситель» в религиях неоднозначно; есть как общие черты, так и различия. Такие

вопросы, как личность и характеристики спасителя, который спасет мир, раскрываются по-разному в зависимости от религии.

В статье сравниваются и анализируются подходы европейских ученых и теологов, которые проводили исследования на тему происхождения веры в спасение. Кроме того, изучены психологические, психосоциальные и политические причины веры в Махди.

Ключевые слова: религия, идеология, спасение, политика, вера

Elnur Mustafayev

SCIENTIFIC THEORIES ON THE ORIGIN OF MAHDIST BELIEFS

ABSTRACT

This article explores the origins of Mahdhist beliefs and its reasons. Man instinctively awaits a savior in times of political and economic difficulties caused by natural disasters, cataclysms and wars, and this fact is one of the most pressing problems for religions. Mahdism is one of the common beliefs for all religions as the belief in saviors can be seen in most them. It should be noted that faith in the Mahdi is superficial in several religions and ideological movements; however, it is strong in some religions. Mahdist beliefs became one of the basic principles of a number of religions and proved to be a source of energy for these religions. Obviously, the religious approach to the idea of savior is ambiguous and there are common features and differences. Issues such as the identity and characteristics of the savior who will save the world are different depending on religion.

The article compares and analyzes the scientific approaches of European scholars and theologians who conducted research on the origin of the faith in salvation. In addition, such nuances as the psychological, psychosocial and political reasons for the belief in the Mahdi have been studied.

Keywords: religion, ideology, salvation, politics, belief

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

ÇALIŞMA AHLAKI VE MESLEKLERE BAKIŞ AÇISINDAN KUTADGU BİLİĞ VE SİYÂSETNÂME’NİN KARŞILIKLI ANALİZİ

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

ÖZET

Bu çalışmada Türk kültür tarihinin XI yüzyıla ait iki önemli mirası, Karahanlı devlet adamı Yusuf Has Hâcib tarafından yazılmış “Kutadgu Bilig” ve Büyük Selçuklular döneminin ünlü veziri Nizâmülmülk’ün kaleme aldığı “Siyâsetnâme” (Siyerü’l-Mülûk) çalışma ahlakı ve meslekler konusu açısından incelenecektir. “Saadete erme bilgisi” olarak çevrilen Kutadgu Bilig, hükümdar başta olmak üzere resmî görevlilere iki dünya mutluluğunu tavsiye eden bir ahlak kitabı olmanın ötesinde, ideal fert ve toplum hayatı ve karşılıklı ilişkilerinin düzenlenmesinde gereken bilgi ve faziletleri göstermesi açısından bütüncül bir bakış açısı sunmaktadır. Diğer taraftan Siyasetname, Büyük Selçukluların devlet kurumlarının teşekkül ve fonksiyonları, güçlü ve zayıf yönlerinin yanı sıra, devlet ve din işlerinin tedbirle yerine getirilmesi amacıyla toplumun çeşitli kesimlerinin içinde bulunduğu çalışma eylemine ve çalışma ahlakına dair değerli bilgiler sunmaktadır. Her iki eserde başta resmi devlet görevlileri olmak üzere, toplumun çeşitli iş kolları hakkında geniş bilgiler bulunmaktadır.

Araştırmada karşılaştırmalı analiz yöntemi kullanılarak, aynı yüzyılda Türk siyasi yönetimindeki farklı coğrafyalarda kaleme alınmış bu iki eserde çalışma ahlakına bakış incelenecektir. Araştırmanın amacı, Kutadgu Bilig ve Siyâsetnâme’de genelde çalışmaya, özellikle mesleklere karşı yönelik tutum ve onun temelindeki inançların kaynağını tespit etmektir. Böylece, araştırmada bir taraftan eserlerin kaleme alındığı her iki Türk toplumunda dönemin kültürel yapısı iş hayatı ve meslekler açısından aydınlatılacak, diğer taraftan bu yapıyı oluşturan tutumun İslam iktisat tarihindeki “ilmü’l-kesb” (kazanç ilmi) terimi açısından değerlendirilmesine çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kutadgu Bilig, Siyâsetnâme, Yûsuf Has Hacîb, Nizamülmülk, çalışma ahlakı, meslekler, ilmü’l-kesb, kazanç ilmi

Giriř

Çalıřarak kazanç elde etmek, ferdin yalnız kendi çıkarları için deęil, toplumsal menfaati göz önünde bulundurulduğunda da insanın varlık şartı olarak görölmektedir. Alemin nizamı ve imarı açısından zaruri bir mahiyet arz eden çalıřmanın insanın, toplumun ve alemin nizamına uygun bir faaliyet biçimi olarak varlığını sürdürebilmesi için sınırlarının ahlâkî ve hukukî bazı ilke ve sabitelerle belirlenmesi kaçınılmazdır. Bu sınırlar her toplumun kendi inanç ve deęerler kriterlerine, sosyo-ekonomik, kültürel ve siyasal normlarına göre deęiřkenlik arz etmektedir. İnsanî olan çalıřmayı řekillendiren ve çalıřma hayatının düzenlenmesinde geçerli olan bu ilke ve sabiteler, aynı zamanda sosyal hayatın inřasını da mümkün kılan adalet, doęruluk, itidal, güvenilirlik, hoř-görü, kanaat, cömertlik ve sabır gibi temelde din ve ahlak arasında müřterek olan deęerler ve bunların ihlali durumunda cezaya arpıtıran hukuk ilkeleridir.

Çalıřmanın öneminin İslam kültüründeki yerini ortaya koyan ilk kaynak olarak Kur'ân'a göre insan sadece kendisinden faydalandığı âlemin nizamının korunmasından deęil, bunun daha da ötesinde onun imarından da sorumludur. Kur'ânî ifadelerle söylenecek olursa, "belli bir süreliğine gönderildiği yeryüzünde geçimini saęlaması istenen" (el-Bakara, 2/36) ademoęlu, aynı zamanda "orayı imar etmekle" (Hûd 11/61) de yükümlüdür. Bu düşünceden hareketle İslâm âlimleri "insanın halifelięiyle"(el-Bakara, 2/30) ilgili ayetin insanın yeryüzünü imar etmesi ve uygarlığın geliştirilmesi yükümlülüęünü kapsayacak řekilde yorumlamıř, Allah'a halifelięin dünyanın imarı ve insanlığın huzuru için yapılan iřlerle gerçekleřebileceğini söylemişlerdir (Çaęırıcı, 303). Çünkü her hususta saęlıklı bir insan toplumunun var edilmesi ve evrensel bir medeniyetin inřasını kapsayan imar vazifesi, insanın yeryüzünde ilâhî adâleti gerçekleřtirmek ve ahkâm-ı Kur'ân'ı meriyete koymasıyla gerçekleřebilir (Atalay 1993, 44). Bütün alıřması aslında bir kulluk (ibâdet) olan insan, kendi varlığında Tanrı bilincini yařadığı sürece tabiatı istedięi biçimde deęiřtirme ve kullanma, kendisine musahhar kılınan yerin ve göklerin sahibi ve mutasarrıfı olma hakkına sahiptir. Güneřin ve ayın (İbrâhim 14/33, en-Nahl 16/12), gecenin ve gündüzün (İbrâhim 14/33, en-Nahl 16/12), nehirlerin (İbrâhim 14/32) ve denizlerin (en-Nahl 16/14, el-Câsiye 45/12), yeryüzünde (el-Hacc 22/65) ve göklerde olan her şeyin (Lokmân 31/20, el-Câsiye 45/13) insan emrine sunulduğuna dair Kur'ân-ı Kerîm ayelerinde de bu hususa iřaret edilmektedir (Ayas 1994, 32).

Kur'an-i Kerîm'in bu yaklaşımından yola çıkarak, İslam iktisat tarihinde çalıřma ahlakı ve meslek hiyerarřisiyle ilgili Câhiliye Araplarının tasavvurlarını eleřtiren ve çalıřarak kazanmanın İslâmî deęerleri'nin teorisini oluřturan "Kesb" literatürü adlandırılan eserler telif edilmiştir. Çalıřma ahlakı, kazanç

yolları ve meslekleri ele alan müstakil eserler olması bakımından bu alanın ilk müelliflerden sayılan Hanefî fakihî Şeybânî'nin (ö. 189/805) *el-Kesb*'i başta olmak üzere, İbn Ebu'd-Dünyâ'nın (ö. 281/894) *Islâhu'l-mâl*, Lebbûdî'nin (ö. 9./15.yüzyıl) *Fazlu'l-iktisâb ve ahkâkü'l-kesb ve âdâbü'l-ma'îşe*, Hubeyşî'nin (ö. 782/1380) *el-Bereke fi fazli's-sa'yi ve'l-hareke* ve Dımaşkî'nin (ö. 6./12.yüzyıl) *el-İşâre ilâ mehâsini't-ticâre* isimli eserleri özelde Hz. Peygamber'in bu husustaki uygulamalarına, genelde İslâm'da çalışmanın değerleriyle ilgili Kur'ân-ı Kerîm ilkelerine dayanılarak tasnif edilmişler. Konuyla ilişkili âyet ve hadislerle toplu bir bakış açısı sağlaması açısından önem arz eden bu eserlerdeki ana düşünce, insanoğlunun bir beşer olarak tabii ve ferdi ihtiyaçlarını karşılamak için çalışmanın ötesinde, bir müslüman olarak İslâm'ın “insan” anlayışı doğrultusunda alemin nizamı, toplumsal menfaat ve kendi şahsiyetini geliştirmek uğruna çalışarak kazanç sağlamak zorunda olduğu prensibine dayanmaktadır (Azizova 2018, 34-35).

Genel anlamda ilme verdiği değer olarak da yorumlanabilen “bilenlerle bilmeyenleri eşit görmeyen” (ez-Zümer, 39/9) prensibiyle İslâm, çalışarak kazanç elde eden ferdin, sadece kendi çıkarlarını değil, toplumsal menfaati de göz önünde bulunduracak kadar işinde ehliyet ve liyakat sahibi olmasını istemektedir. Bu esas üzerine İslâm âlimleri “farz-ı kifâye” olarak gördükleri her bir meslekle uğraşanlara, bu mesleğin ilmine vakıf olmayı şart koşmuş ve İslâmî literatürde meslek bilgisi ve ehliyeti anlamına gelen “çalışma ilmi” (*ilmu'l-kesb*) kavramı geliştirilmiştir. İlmin elde edilmesinin her müslümana farz olduğunu söyleyen Gazzâlî'ye göre, çalışan her müslümanın muhtaç olduğu çalışma ilmi vardır ve bu ilmi öğrenmesi farzdır. Çünkü ancak çalıştığı iş kolunun ilmini bilen bir kişi muameledeki bozucu unsurlara vâkif olarak onlardan sakınabilir (Gazzâlî, *İhyâ*, II/127). *İlmü'l-kesb* çalışan her müslümana farz olduğu görüşünü paylaştan İbn Lebbûdî, Raşîdî Halifeler döneminden itibaren “işinde uzman olmayanlar bizim çarşımızda oturamaz” anlayışının meslek sahiplerine yönelik resmi tutumu yansıtan sözler olduğunu kaydetmektedir (İbn Lebbûdî 1417/1997, 149). Konuyu tâcir örneğinde açıklayan Dımaşkî, ticaretle iştigal edenlerin malın tartılması, ölçülmesi, uzunluk veya diğer ölçü birimlerine göre değerlendirilmesi gibi hususlara vâkif olması, ayrıca kâr artırma hususunda ölçülü davranma gibi hususları da bilmesi gerektiğinin altını çizmektedir (Dımaşkî, 1397/1977, 66-68). Bir müslümanın özellikleri olarak zikredilen dilinden ve elinden selamette olma, her bir çalışan müslümanın mesleğiyle ilgili bilgi ve bu bilgiye dayanarak kötü mal ve hizmet üretmeden, işini insanlara maddî ve manevî herhangi bir zarar vermeden, onların faydasına gerçekleştirilmesi gerektiği şeklinde yorumlanabilir (Kılıç 2000, 133).

Her bir müslümanın meslek edinmesine “farz-ı kifâye” gözüyle bakan ve bu doğrultuda vazifesini “ilmü'l-kesb” kurallarına uygun yerine getirmesinin

önemini vurgulayan müslüman alimlerin geliřtirdikleri kavramsal çerçeveden bakıldıđında Türk-İslam medeniyeti tarihinin iki önemli kültür mirası olan Kutadgu Bilig ve Siyâsetnâme XI. yüzyılda çalışma ahlakı ve mesleklere bakıřla ilgili yaklařımı ortaya koyma açasından önemli kaynaklar olarak görölmektedir. Her iki eserde ideal fert ve toplum hayatı arasındaki iliřkilerin düzenlenmesi açasından çalışma faaliyetinin önemi üzerinde durulmakta ve çalışma ahlakına dair deđerli bilgiler sunulmaktadır.

Kutadgu Bilig’de çalışma ahlakı ve meslekler

Çalışma ahlakının başlıca ilkeleri

Kutadgu Bilig’de devletin/hükümdarın başlıca görevi olarak alemin nizamının ve halkının zenginliđini temin etmesi, aynı şekilde toplum fertlerinin dünya hayatının temel gayelerinden olan başkalarına faydalı olmak prensibi ön plandadır. Eserde yönetimi Tanrı’dan ihsan olarak aldıđı belirtilen hükümdarın (Yusuf Has Hâcib, II/425) başlıca görevinin alemin nizamını temin etmek, halkı zenginleřtirecek şekilde çalışmak olduđu vurgulanmaktadır. Öđdölmüş’ün dilinden beyin rahat aramasının dođru olmadığı, bilakis zahmeti ortadan kaldırması gerektiđi, zahmet çekerek memleketi tanzim ettiđi takdirde halkın zenginleřeceđi, bununla da beyin arzusunun yerine geleceđi ifade edilmektedir (Yusuf Has Hâcib, II/216). Beyin dođru yönetimi sonucu halkın zenginleřeceđi, halkın da devletin de kârlı çıkacađı hususu, eserin farklı yerlerinde tekrarlanmakla pekiřtirilmektedir: “Halk zenginleřir, memleket ve saltanat iřleri tanzim edilir, ne kadar istersen, o kadar hazine toplayabilirsin. Hangi memleket beyi iyi ve dođru olursa, o memleket halkı zenginleřir ve başına gün dođar. Halkın zenginliđi beyin zenginliđidir, ister onu, ister bunu temin et” (Yusuf Has Hâcib, II/397, II/396). Yine halkın “avam” kısmını oluřturan zengin, orta ve fakir tabakadan orta hallilerin zenginleřmesinin memleketin zenginleřmesi ile sonuçlanacađı, memleketin düzene gireceđi ve halkın huzura kavuřacađı, beyin de bundan çok hayır-dua alacađı belirtilmektedir (Yusuf Has Hâcib, II/398-399).

Özellikle hükümdarın Öđdölmüş aracılıđıyla zahid Odgurmuş’a gönderilen mektuplar aracılıđıyla eserde, insanın en önemli özelliđinin başkalarına faydalı olması düřüncesi üzerinde durulmaktadır. Bu mektuplar aracılıđıyla hükümdar Odgurmuş’u köy ve Őehirde ibadete çağırmakta, aynı zamanda halka faydalı olmaya, muhtaçlara yardım etmeye, yetim, dul, âciz, kör, kötürüm ve topallara yardıma davet etmektedir. Yalnız kendi ibadetini düřünen, başkalarına faydalı olmayan insanın dođar-dođmaz ölmesinin daha efdal olduđunu belirten hükümdar, insanların iyisinin başkasına faydalı olan, halk için

lüzumlu olanlar olduğunu belirtmekte ve bu düşüncesini “insan derler, insan kimdir, insan başkalarına faydalı olan ve onların işlerini gören kimsedir” ifadeleri özetlemektedir (Yusuf Has Hâcib, II/237). Odgurmuş’a ikinci mektubunda da hükümdarın zahidi kasaba ve şehre çağırarak helal dünya malı kazanmasını, kendisine, açlara ve çıplaklara harcamasını, her iki dünyada rahat ve huzura kavuşmasını önerir, Tanrının kullarına faydalı olanlara ancak insan denildiğini, faydasız kimsenin diriler arasında bir ölü olduğunu kaydetmektedir (Yûsuf Has Hâcib, II/284-285).

İnsanlara faydalı olma hususunda hizmetinde bulunduğu hükümdarın düşüncesini paylaşan Ögdülmüş de başkalarına faydalı olma ilkesini insanın yaşam göstergesi olarak görmektedir. İnsanın yaşadığının belirtisinin, başkalarının ondan gördükleri iyilikten anlaşıldığını söyleyen Ögdülmüş’e göre, insan hayatta kendisini yükseltmek ve adını yaşatmak için başkalarına faydalı olmalıdır (Yusuf Has Hâcib, II/247). Yine Ögdülmüş’ün adından Odgurmuş’a yöneltilen eleştirilerin başında insanlar üzerinde yaptırım gücü olmadan, kötüye kullanabileceği bir gücü denetlemeden temiz bir isim kazanamayacağı (Yusuf Has Hâcib, II/251), bilakis, müslümanların işini gördüğü ve ihtiyaçlarına yardım ettiği sürece kurtuluşa ereceği ve cennette baş-köşeye kavuşacağını belirtmektedir (Yusuf Has Hâcib, II/256). Her ne kadar kurtuluşu zahitlik hayatında görse de, Odgurmuş’un kendisini hükümdara hizmete davet eden Ögdülmüş’e cevabında da, halka faydalı olma ilkesinin önemsendiği görülmektedir. Hükümdarın yanında bulunarak bilgisi ile halka faydalı olduğunu söylediği Ögdülmüş’ün halkın yükünü boynuna yükledikten sonra onları bırakarak yanına gelmesini Odgurmuş doğru bulmamaktadır (Yusuf Has Hâcib, II/242).

Başkalarına faydalı olacak zenginlikle birlikte, dünya malı ve zenginliğin kendi kendiliğinde olumlu, hatta gerekli bir araç olduğu anlayışı vurgulanmaktadır. Odgurmuş’un dünya malını kötülemesini doğru bulmayan Ögdülmüş, onu sarfetmek ve dağıtmak suretiyle halkı sevindirmek, her türlü iyiliğe yol gösteren, her türlü hastalığı tedavi edenin de zenginlik olduğunu söylemekte, “varlığı varsa, insanın akıl ve bilgiyi bulacağı, her türlü iyiliği yapmağa muktedir olacağını” belirlemekte, hacca gitmekten gaziliğe kadar dinin öngördüğü şartları yerine getirmek için de varlığa ihtiyaç duyulduğunu, verilecek malı olmayanın hiçbir iyiliğe el uzatamayacağını bildirmektedir (Yusuf Has Hâcib, II/288-289).

İnsan olmanın başlıca gereğinin çalışarak insanlara faydalı olmaktan geçtiği düşüncesinin hakim olduğu eserde, çalışma ahlakının başlıca ilkeleri olarak adaletli, akıllı, bilgili, din ve takva sahibi olmak, tok gözlülük, cömertlik, tecrübelilik, soyluluk, tatlı dilli ve güler yüzlü olmak üzerinde durulmaktadır. “İnsan dediğin bilgili ve akıllı insandır, onun dışındakilerin hepsi de hayvan

gibidir, iř bilirse, bilgili ve akıllı insan bilir, iř yaparsa, bilgili ve akıllı insan yapar” ifadeleriyle iř bilmede ve yapmada en önemli özellik olarak bilgi ve akıl ön plana çıkarılmaktadır (Yusuf Has Hâcib, II/232).

Kutadgu Bilig’de çalışma ahlakı çerçevesinde en fazla vurgulanan ilkelerden bir diğeri de bilgidir. İřçi-iřveren iliřkileri bağlamında iřin ehil kiřilere verilmesi, bir görevin iki kiřiye aynı zamanda tevdi edilmemesi gibi hususlar üzerinde durulmaktadır. İři bilmeyene ve aynı iři iki kiřiye verildiđi takdirde iřçi-iřveren iliřkilerinin sıkıntıya gireceđin belirtilmektedir (Yusuf Has Hâcib, II/396).

Meslekler

Kutadgu Bilig’de çalışma hayatıyla ilgili olarak bazı görev ve mesleklerden devletin bekası ve toplum düzeni açısından daha önemli olduđu üzerinde durulduđu, böylece önemine binaen meslek ve görevler arasında derecelendirme yapıldıđı görülmektedir. Önemine göre görevler arasında ilk yerde hükümdarlık/beylik gelmektedir. Beyliđin kiřinin kendi isteđiyle deđil, Tanrının fazlı ile ihsan etmesi sonucu verildiđi belirtilmektedir (Yusuf Has Hâcib, II/463, II/425). Hükümdarın başlıca görevleri arasında tebaanın üzerindeki üç hakkı, memlekette gümüşün ayarının korunması, halkı adil kanunlarla yönetmesi, memlekette yol güvenliđinin sađlanması (Yusuf Has Hâcib, II/399) zikredilmektedir. Daha önce de zikredildiđi gibi, iyi yönetimin göstericisi olarak halkın zenginleşmesi anlayışı esere hakimdir: “Halk zenginleşir, memleket ve saltanat iřleri tanzim edilir, ne kadar istersen, o kadar hazine toplaya bilirsin. Hangi memleket beyi iyi ve dođru olursa, o memleket halkı zenginleşir ve başına gün dođar. Halkın zenginliđi beyin zenginliđidir, ister onu, ister bunu temin et” (Yusuf Has Hâcib, II/397).

Eserde hükümdarlık dışındaki görev ve mesleklerle ilgili farklı açılardan önemine göre tasnif yapılmaktadır. Halkın huzuru ve memleketin düzeninin sađlanması, halkın zenginleşmesi ve hükümdara hayır-dua etmesi için kadılık, vekillik ve vezirlik görevine bakan kimselerin dođru seçilmesinin gerekliliđi belirtilmektedir (Yusuf Has Hâcib, II/383). Memleket için önemli görev ve mesleklerle ilgili bir diğeri tasnifte, kılıcıyla memlekete faydalı olan kahraman, istişare için faydalı hakîm ve âlim, üçüncüsü ise devletin gelir ve giderlerinin hesabını iyi tutan zeki ve mahir katipdir (Yusuf Has Hâcib, II/422). Bir diğeri tasnifte memleket ahalisinden alim, muhtesib ve hizmetkarların ayrı özellikler taşıdıđı için farklı şekilde yönetilmesi gerektiđi, bunlardan sonra halkın avam kısmının zengin, orta halli ve fakir diye üçe taksim olunduđundan bahsedilir (Yusuf Has Hâcib, II/397-399).

Kutadgu Bilig’de hükümdardan sonraki en önemli görevler arasında vezirlik yer almaktadır. Vezirin meslek erbabı arasındaki konumu, vücudun elleri gibidir, iş onlar sayesinde görülür. Vezirde bulunması gereken pekçok meziyet vardır. Vezirin bilgi düzeyi yüksek olmalı, özellikle hesabı ve çeşitli yazıları bilmelidir. Bilgisi dışında vezir hem de imanlı ve takvalı olmalıdır. Vefalı ve zarif olması için vezir hem de soylu olmalı, asil bir aileden gelmelidir. Vezir karakterindeki bu özelliklerle birlikte, gerekli dış özellikleri de haiz olmalı, saç-ı sakalı düzgün olmalı, kendisini başkalarına sevdirebilmesi için alçak gönüllü ve yumuşak dilli olmalıdır (Yusuf Has Hâcib, II/164-166).

Kutadgu Bilig’in çeşitli yerlerinde devletin bekası için gerekli mesleklerden biri de kumandanlıktır. Kumandanda bulunması gereken özellikler arasında aslan yüreğine, kaplan pencesine, domuz inadına, kurt kuvvetine, ayı azıllığına, yaban sığırı kinine, kırmızı tilki hilekarlığına, deve aygırı kinine, saksığan ihtiyatına, kaya kuzgunu gözüne, arslan hamiyetine, baykuş uykusuzluğuna sahip olma gibi seçkin özellikleri kendisinde birleştirmesidir. Zikredilen hayvanî özelliklere ve düşmanlara karşı heybetli görüntüye sahip olmakla birlikte, yumuşak huylu insanların rağbetini kazanacak kadar iyi davranmalı, silah arkadaşlarını yedirip-içirmeli, giydirip-kuşatmalı, binek, köle-cariye ihsan etmelidir, cesareti, zekası, mertliğiyle birlikte geniş yürekli olmalıdır. Sahip olduğu ordunun say çokluğu değil, askerlerinin kalitesi önem arz etmektedir (Yusuf Has Hâcib, II/170-174).

Kutadgu Bilig’de önemli meslekler arasında zikredilen bir diğeri ulu hacibliktir. Güvenilir, dürüst ve dini bütün birisi olması gereken ulu hacibin, özellikle soyunun iyi olması vurgulanmaktadır. İyi tabiatlı olması halkın da iyiliğini istemesi için şarttır. Zeki, bilgili olmalı. Özellikle gözü tok olmalı, en fazla rüşvet almaya uygun vazifelerden biri haciplik olduğu için, gözü tok olması şarttır. Kendisinin sevilmesi ve saygı duyulması için dış görünüşü önemlidir. Dürüstlük ve üşenmeden çalışması için takva sahibi ve dindar olmalıdır. “Hizmetler arasında en ince hizmetin” haciplik olduğunu söyleyen Yusuf Has Hâcib diğer mesleklerden farklı olarak hacipte bulunması gereken on özelliği şöyle sıralamaktadır: keskin göz, delik kulak, geniş gönül, yüz, kıyafet, boy, dil, anlayış, akıl, bilgi. Tavır ve hareketler de bunlara tam denk olmalıdır. Hacib hem de kanun, usul ve örfü de iyi bilmelidir. Zira kanun, usul ve örfü yerine getirmek ince bir iştir, ulu hacib bunu tanzim ederek, yol ve kapıları açar. Hacibin dindarlığı da önemli bir özelliktir. Vazife başında rüşvet almaması için göz tokluğu hacipte önemli bir özellik olarak gösterilmektedir. Hacibin diğer özellikleriyle birlikte, yüz ve kıyafet güzelliği de önem arz etmektedir. Hacib yüzü ve sakalı düzgün, haşmetli görünümü ile insanlarda saygı uyandırmalıdır. Hacibin başlıca görevleri arasında hazinedar ve katip

gibi memurlar ve elbiseci veya ayakkabıcı gibi sanatkarlar ile münasebette olması gelir (Yusuf Has Hâcib, II/181-187).

Kutadgu Bilig'de hükümdarın şöhretini artıran iki önemli meslek sahibi, ulu hacible birlikte kapıcı başıdır. Kapıcı-başıya özgü özelliklerin başında çok çalışmak gelir. Zira çalışma süresi sabah erkenden akşam güneş batıncaya kadar devam etmektedir. Kapıcı başının başlıca vazifelerinden bazıları, hükümdarın severek ve gönülden hizmet edenlerin hizmetkarlarını takdir edebilmesi için onlar hakkında hükümdara rapor vermek, ödüllendirmek ve terfi ettirmek için hükümdara bilgi vermek, hastalanmış veya işini aksatan hizmetkarlar varsa, onlarla ilgili bilgi edinmek ve gerekeni yapmaktır. Kapıcı-başı aynı zamanda ihtiyacı olanların ihtiyacını karşılamalı, hizmetkarlarla yakından ilgilenmeli. Kapıcı başının sorumluluğunda bazı hizmetkarlar da bulunmaktadır. Kapıcı-başı şarapçı, döşekçi, aşçı ve tuğcuları hep göz önünde tutmalıdır, doğancı, avcı ve okçuları da her gün ve her an kapıda hazır bulundurmalıdır. Diğer pekçok görevde olduğu gibi, kapıcı-başının da güler yüzlü, tatlı sözlü olması gereklidir. Sadakat, güler yüzlülük, tatlı sözlülük ve cömertlik diğer pekçok görevde olduğu gibi, kapıcı-başından da beklenen özelliklerdir (Yusuf Has Hâcib, II/188-192).

Kutadgu Bilig'de en seçkin meslek sahipleri elçiler olarak görülmektedir. Tanrı kulları arasında en seçkinlerinin ve insanların en iyilerinin onun elçileri olduğu düşüncesinden hareketle, elçiler de en seçkin insanlardan olmak zorundadır. Elçinin en önemli özellikleri, çok akıllı, temkinli, bilgili, sözünün içini ve dışını iyi bilmesi, gözü tokluğu, samimiyet ve dürüstlük olarak görülmektedir. Elçinin haya ve bilgi sahibi olması, haya sahibi, çok sakin ve nazik bir insan olmalı, hilm ile beraber her türlü bilgiye de sahip bulunmalıdır. Elçinin bilgi düzeyi çok yüksek olmalı, zeki ve bilgili olmalı, inşanın nevine vakıf olmalı, çok kitap okumalı, yazmalı, başkalarının sözünden de istifade etmeli, şiirden anlamalı ve şiir yazmalı, heyet ilmi, tıp, rüya yorumu, hesap, hendese, cezir ve mesaha gibi ilimleri bilmeli, tavla ve satrancı iyi bilmeli, cirit oyununda, okçuluk, kuşçuluk ve avcılığı iyi bilmeli. Yabancı dil bilgisi yüksek olmalıdır. Elçi uyanık olmalı, her çeşit insanın sözünü dinlemeli, anlayıp bilmeli, fakat bunu açığa vurmamalıdır. İnsanlar arasında kabul görmesi ve her işte muvaffak olması için elçi söz ustası olmalıdır. Elçinin hafızası kuvvetli olmalıdır. Diğer pekçok görevlerde olduğu gibi, elçilik mesleğiyle uğraşanların da dış görünümü önem arz etmektedir. Yine, diğer görevlerde olduğu gibi, elçide de yumuşak ve tatlı söz önem arz etmektedir (Yusuf Has Hâcib, II, 193-198). Elçinin söylediklerinin doğru olduğu sürece kendisine zeval olmadığı, kendisine ihsanda bulunulması gerektiği kaydedilmektedir (Yusuf Has Hâcib, II/276-277).

Bilgi, akıl, dürüstlük ve güvenilirlik gibi çalışma ahlakında önem arzeden özellikleri taşıması açısından önemli bir diğer meslek katipliktir. Kutadgu Bilig’de bahsi geçen önemli mesleklerden birisi olarak katipte çalışma ahlakı açısından bulunması gereken en önemli özellik sır saklama özelliğidir. Kutadgi Bilig’de katibin yazıyı iyi bilmesi özelliği dolayısıyla, yazılı kültürün önemi üzerinde durulmaktadır. İyi sözün bulunduğu yerler olan kitaplar, hikmet ve bilgi kaynağıdır. Yazı ve kalem beylerin memleket işlerini tanzim ettiği iki araçtan biri olarak görülmektedir. Kılıç memleket almak için kan damlatır, kalem ise altın getirmek için mürekkep damlatır. Katipte bulunması gereken bir diğer özellik, diğer bazı mesleklerle ilgili olarak da kaydedilen içki içmemesidir. Kendisini bilgiden uzaklaştıracağı, yazacaklarında yalnızca yol açacağı için katip içki kullanmamalıdır (Yusuf Has Hâcib, II/198-202).

Kutadgu Bilig’de önemli mesleklerden bir diğeri hazinedarlıktır. Doğruluk, güvenilirlik, dürüstlük gibi ahlakî meziyetlere sahip olması gereken hazinedarın kalbinde Allah korkusu olmalı, helali-haramı ayırabilmeli, hayalî olmalıdır. Akıllı ve zeki olması gereken hazinedarın hesabı ve hendeseyi iyi bilmesi gerektiği, hazinenin gelir ve giderlerini iyi tesbit etmesi beklenmektedir. Bazı devlet görevlerinde olduğu gibi hazinedarın da içki içmemesi öngörülmektedir. Çünkü, içki içmesi durumunda hazinedarın beyin hazinesini pervasızca harcayacağı uyarılır. Bu sebeple diğer pekçok meslekte meziyet olarak görülen cömertlik, hazinedar için olumsuz bir özellik olarak görülmekte, bunun yerine hasis olması özellikle birkaç yerde vurgulanmaktadır. Hazinedarın hükümdarın hazinesini cömertce dağıtması yasak, hasisliği övülmekeyse de, beyin askere ihsanda bulunduğu zaman buna engel olmaması gerektiği, yüzünü eksilterek askerın gönlünü kırmaması ve beyin adını lekelememesi öğütlenmektedir (Yusuf Has Hâcib, II/203-208).

Hükümdara hizmet eden bir diğer meslek sahibi aşçıbaşdır. Akıl, ruh temizliği, güvenilirlik ve dürüstlük diğer mesleklerde olduğu gibi, özellikle beyin tehlikesizliyi söz konusu olduğunda aşçı-başında da bulunması gereken ahlakî meziyetlerdir. Bu sebeple aşçıların güvenilir, eski ve emektar bir hizmetkar olması gerek, uzun zaman hizmet etmiş, emeği çok olan kimse olması gerekir. Mesleği gereği aşçı başının bi diğer özelliği, tok gözlülük ve gönül zenginliğidir. Hükümdarın hizmetinde çalışan diğer meslek erbabı gibi, aşçı başının da dış görünümü, yüzü ve kıyafeti de güzel olmalıdır. Yine bazı mesleklerle ilgili üzerinde durulan bir diğer husus olan dini, şeriatı tanımak, takva sahibi olmak, aşçı-baş için de önem arz etmektedir. Aşçı başının görevi gereği en önemli meziyetlerinden bir diğeri temizliktir (Yusuf Has Hâcib, II/209-212).

Hükümdara hizmet eden meslek erbabı arasında güvenilirlik ve temizlik gibi özelliklere sahip olması gereken bir diğer görevli içkici-başdır.

Yönetimle ilgili görevlerin tamamında güvenilirlik çok önemli olmakla birlikte, Kutadgu Bilig'de ařçı ve içkicibaşı gibi iki önemli görevde bunun daha fazla önem arz ettiđi vurgulanmaktadır. Bu sebeple diđer mesleklerle ilgili akrabalık veya yakınlık şartı aranmazken, özellikle beyin kendisine inanması ve iç huzuru ile elinden içki içe bilmesi için içkici-başının ya beyin öz kardeřlerinden, veya uzun yıllar iyice tecrübe edilmiş, nefesine hakim ve doğru yolda olan bir insandan seçilmesi gerektiđi bildirilmektedir. Güvenilir, doğru, sadık, gözü ve gönülü tok, tabiatı da atılan ok gibi doğru olması beklenen içkici başının kendi mesleđini iyi bilmesi, her türlü ilaç hazırlaması, kuru ve yař meyva, içki ve řarap hazırlama hususunda usta olması gerektiđi bildirilir. İçkiyi hazırlamayı ve iyi muhafaza etmeyi bilen içkici-başı, ilaç hazırlama hususunda da becerikli olmalıdır. Her türlü otları hazır bulundurmalı, hazım, kuvvet veya müshil ilaçları hazırlayabilmelidir. Gerek içkici-başının, gereke sakilerin mesleki özellikleri arasında dıř görünümleri de önem arz etmektedir. Sakilerin güzel yüzlü, fidan boylu, kara saçlı, tasvir görünümü, ince belli, geniş omuzlu, beyaz tenli ve al-kırmızı yanaklı gençler arasından seçilmeleri, yeřil, mavi, sarı ve pembe ipek elbiselerle dolařmaları ve yemek taşımaları öngörülür. Sakilerin sakalsız ve temiz insan olmaları, içkiden tüy ve kıl gibi rahatsız edici unsurların çıkmaması için önemli olduđu gibi, yüzü-gözü güzel, tavır ve hareketi zarif olan sakilerin sunduklarının iřtaha ve zevkle içilmesi de sözkonusudur (Yusuf Has Hâcib, II/212-217).

Alimler, devlet görevlileri arasında bulunmamakla birlikte, faydalı ve zararlıyı birbirinden ayırt eden, toplumun aydınlanmasını sađlamaları hasebiyle Kutadgu Bilig'de önemli meslek erbabından sayılmaktadır. Öđdölmüş'ün hükümdara tavsiyeleri arasında kendilerine karşı iyi muamele yapılmasını önerdiđi ilk zümre alimlerdir. Alimler devlet ve saadete kavuřturan zümre olarak görölmekte, kendilerine izzet ve ikramda bulunulması, hukuklarının muhafaza edilmesi, yiyecek-içeceklerinin temin edilmesi ve muhtaç duruma duřmelerinin önlenerek bilgisizleri gönül huzuru ile öđretmelerine imkan yaratılması önerilmektedir. Bunun dıřında alimlerin söylediklerinin yerine getirilmesi, hükümlerine itiraz edilmemesi, önlerinde hürmetle eđilmesi de beye tavsiye edilmektedir (Yusuf Has Hâcib, II/397-398). Dinin diređi, doğru řeriatın temeli olan alimlerin bilgisinin mümkün olduđu kadar öđrenilmesi tavsiye edilmektedir. Alimlerin ilminin halkın meřalesi olduđu, bu sebeple onlara karşı iyi davranılması, onlara ihsanda bulunmalı, ne yanlarında, ne de gıyabında onlara karşı kötü söz kullanmamalıdır. Alimlere karşı cömert olunmalı, onlara karşı sert ve kaba bir dil kullanılmamalı, saygı gösterilmeli, bundan ilave, yalnız yanlarında deđil, gıyabında da kendilerine karşı saygılı olunmalı, tavır ve hareketleri hakkında arkalarından dedi-kodu yapılmamalıdır.

Koyun sürüsünün koçu telakki edilen alimlerin başa geçerek sürüyü doğru yola götürmesi için kendileriyle iyi münasebet kurulması, sonuçta her iki dünya saadetinin kazanılması tavsiye edilmektedir (Yusuf Has Hâcib, II/314-315).

Her birisinin kendine özgü bilgisiyle seçildiği meslek zümreleri arasında, alimlerden sonra tabipler zikredilmektedir. Bütün hastalıkların ve ağrıların tedavisini yapan bu zümrenin insanlara gerekli olduğu, hayat işinin onlar olmadan sağlanamayacağı bildirilir. Tabiplerle iyi ilişkiler kurulması, insanların onları kendilerine yakın tutması, onlarla iyi geçinmesi ve haklarının gözetilmesi tavsiye olunur (Yusuf Has Hâcib, II/315).

Alim ve tabiplerden sonra bilgisine ve önemine göre üçüncü zümre olarak efsuncular yer almaktadır. Tabipler biyolojik ve fiziksel yönden tedavi yaparken, efsuncular psikolojik ve ruhsal yönden tedavi eder. Tabipler hastalıkları ilaçla tedavi ederken, efsuncuların başlıca tedavi yolları arasında muska taşımak vs. gelmektedir. Kutadgu Bilig'den anlaşıldığı kadarıyla, Karahanlılar dönemi toplumunda bu iki zümre arasında anlaşmazlık bulunmakta, çalışma alanı bakımından bir-birilerine rakip durumda bulunmaktaydılar. Bununla birlikte, hükümdarın her iki zümreyi faydalı görerek kendilerine ihsanda bulunması, iyi muamele etmesi önerilir (Yusuf Has Hâcib, II/315). Kutadgu Bilig'in çeşitli yerlerinde geçen bilgilere göre, toplumda her hastalığın kamlar tarafından tedavi edilebileceğine dair bazı inançlar da bulunmakta, (Yusuf Has Hâcib, II/281) fakat açgözlülük gibi bazı kötü huyları ise tedavi edemedikleri de belirtilmektedir (Yusuf Has Hâcib, II/151).

Kendine özgü meslek bilgisi bulunan bir diğer iş kolu ise rüya tabircileridir. Kutadgu Bilig'e göre rüya doğru yorulursa derhal çıkar, rüya yoran rüya ilmini bilmelidir. Rüya tabircileri bilgileri ve gönülden bağlılıkları ile insana iyilik ederler. Bu sebeple kendilerine karşı iyi davranılmalı, kardeş veya dost muamelesi yapılmalıdır (Yusuf Has Hâcib, II/316).

Kutadgu Bilig'de rüya tabircilerinden sonra kendine özgü bilgisi ile seçilen bir diğer zümre müneccimlerdir. Müneccimler, hesap gibi çok önemli hususta bilgi sahibidirler, yıl, ay ve günlerin hesabını tutarlar. Hesabı bilmek için ise, hendese ilmine vakıf olmalı, darb ve taksimi, bütün kesirleri, tazif ve tansifi iyi bilmeli, sonra aded cezrini, ardından cemi, tefriki ve mesahayı, sonra yedi kat feleği öğrenmeli, sonra gerekirse cebir ve mukabele okumalı, Oklidis'i öğrenmelidirler. Dünya ve ahiret işinin düzenlenmesi müneccimlerle mümkün olduğu için herhangi bir işe başlarken önce onun iyi veya kötü olup olmadığı tespit edilmeli. Bilgisi dolayısıyla müneccime başvurulmalı, kendilerine karşı iyi muamele edilmeli, onlarla çakışmamalıdır. Bununla birlikte, eserde müneccimlere derhal inanmaması tavsiye edilmekte, her şeyi bilen Tanrı olduğu da belirtilmektedir (Yusuf Has Hâcib, II/316-317).

Bilgiden öte, kendilerine özgü kabiliyetleriyle temayüz eden meslek grubu şairlerdir. Kutadgu Bilig’de şairler insanları ögen veya yerenler olarak isimlendirilir. Şairlerin dili kılıçtan keskin, kalbinin yolu kıldan ince olarak değerlendirilir. Sözlerin derinlik ve manasının şairlerden dinlenildikte anlaşıldığı kaydedilir. Şairlerin sözlerinin denizlerdeki güher, inci ve yakuta benzediği kaydedilir. Şairlerin medhinin ve hicvinin insanın adının iyi veya kötü olarak kalması için yeterli olduğu kaydedilir. Şairlerin diline düşmekten-se, onlara istediklerini vererek onların dilinden hükümdarın kendisini satın alması tavsiye edilir (Yusuf Has Hâcib, II/318).

Kutadgu Bilig’de bir diğeri iş kolu gibi çiftçilerden “lüzumlu insanlar” olarak bahsedilmektedir. Çiftçiler, kendileriyle temas ve iyi münasebet halinde insanın boğazı hususunda endişesiz yaşayacağı zümre olarak gösterilmektedir. Bütün canlılar çiftçilerden istifade eder, yemek-içmek zevkini her kes onlarla yaşar. Canlıların kendilerinden istifade ettiği, yemek-içmek zevkini yaşamak, boğazın temiz, yiyeceğin helal olması için çiftçiler topluma gereklidir. Yalnız insanlar değil, hayvanlar ve kuşlar da çiftçilerin mesleğinden kendi nasibini almaktadır. Çiftçiler, Tanrının verdiği nasibi geniş gönülle sarfeden “elleri geniş” meslek olarak zikredilmektedirler. Diğeri meslek erbabına karşı olduğu gibi, kendilerine karşı da tatlı sözlü ve güler yüzlü olması tavsiye edilmektedir (Yusuf Has Hâcib, II/318-319).

Bir diğeri önemli iş kolu olarak satıcılar ve tacirler Kutadgu Bilig’de “akıl ve gönülleri Tanrı ile olan, hayatlarını kazanmak için dünyayı dolaşan insanlar” olarak isimlendirilmektedir. Meslekleri gereği tacirler kar ve zarar hususunda hassas zümre olarak gösterilmektedir. Satıcılar “her türlü ipekliler, kara samur kürkü, inci dizileri vs. gibi dönemin uluslararası ticaretine konu olan en seçme, iyi ve güzel malları bölgeden bölgeye dolaştırırken, insanların farklı dünya nimetlerinden yararlanmasını sağlamaktadırlar. Kutadgu Bilig’de tacirler, meslekleri gereği hem de dolaştıkları bölgelerin haberlerini yayan kültür elçileri olarak da zikredilmekte, hükümdara iyi adının yayılmasını istediği takdirde tacirlere karşı iyi muamelede bulunması tavsiye edilmektedir (Yusuf Has Hâcib, II/320-321).

Kutadgu Bilig’de hakkında geniş bilgi verilen mesleklerin sıralamasında hayvan yetiştiriciler sonuncu grubu oluşturmaktadırlar. Hayvan yetiştiriciler karakter olarak hiç bir gizli-kapaklı tarafları olmayan, kimseye yük olmayan doğru-dürüst insanlar olarak isimlendirilmektedirler. Kendilerinden “çok faydalı insanlar” olarak bahsedilen bu meslek erbabının en önemli yönü, yiyecek, giyecek ve ordunun binek atı, aygırı ve yük hayvanı gibi ihtiyaçlarını temin etmesidir. Bunun dışında kımız, süt, yün, yağ, yoğurt ve peynir gibi gıda ürünleri, yaygı ve keçe gibi ev ihtiyaçları da hayvancıların hazırladıkları

ürünler arasında zikredilmektedir. Dürüstlükleri ve hile bilmemeleri özellikle vurgulanan bu zanaat erbabının karakteriyle ilgili diğer meslek erbabında hakkında bahsedilmeyen olumsuz özellikten de bahsedilmektedir. Eserde, hayvan yetiştiricilerin “görgüsüz, usulsüz, kaba, cahil ve haşın” insanlar olmaları sebebiyle kendilerinde görgü ve bilgi aranmaması, ayrıca, kendileriyle münasebette dikkatli olunması tavsiye edilmektedir. Kendilerine karşı tatlı söz söylene de, arkadaşlık edilmemesine, kendisine yakın tutmamasına, aksi halde münasebetsiz bir hareketi ile karşılanacağına karşı uyarılır (Yusuf Has Hâcib, II/321-322).

Her biri hakkında müstakil şekilde geniş bilgi verilen görev ve meslekler dışında Kutadgu Bilig’de demirci, ayakkabıcı, derici veya cilacı, boyacı, okcu ve yaycı gibi zanaat erbabının isimleri zikredilir, “sayıları pek çok olan, sayıldığı zaman söz uzayacağı için bu kadarla yetinilen” zanaat erbabı “lüzumlu insanlar” olarak isimlendirilmektedir. Bu zanaat erbabının faydası dokunduğu için onların yakın tutulması tavsiye edilmektedir. Zikri geçen zanaat erbabının hayret verici hünerler göstererek “dünyanın süsü”nü vücuda getirdiklerinden bahsedilir. Meslek erbabının siparişe yaptıkları herhangi bir ürünün hakkının derhal ödenmesi, bol bol yedirilip içirilerek kendilerine iyi muamelede bulunması tavsiye edilir. Yusuf Has Hâcib tacirlerle ilgili olduğu gibi, zanaat erbabı hususunda da hükümdarın isminin iyi anılması için dikkatli olmasını tavsiye etmektedir. Kendilerine karşı beklenen ilgiyi görmeyen zanaat erbabının, halk arasında hükümdarın ismini kötü olarak çıkarmasından endişesini belirtmektedir (Yusuf Has Hâcib, II/322-323).

Kutadgu Bilig’e göre görev ve meslek erbabının kendi işlerini yerine getirebilmesi ise, hükümdar doğru yönetimi sayesinde mümkündür. Beyin iyi yönetimi sayesinde alimler harekete geçerek ihlas ile halka bilgi verebilir, cemaati dolaşarak kötülere mani olabilmesi için muhtesibin de elinde salahiyeti olur, satıcı emanetleri gözetleyebilir, sanat ustaları başkalarını yetiştirmeye devam eder, çiftçiler ve hayvan besleyenler de kendi işlerinde gayret ederler. Hükümdarın hizmetinde bulunanlar ise, memnun edildikleri, ihсанlarda bululduğu, her birine yalnız bir görev verildiği takdirde kendisini düşmana ve kurda karşı koruyabilir (Yusuf Has Hâcib, II/400).

Siyâsetnâme’de çalışma ahlakı ve meslekler

Çalışma ahlakının başlıca ilkeleri

Siyâsetnâme’de de Kutadgu Bilig’de olduğu gibi, çalışma hayatı alemin imarı ve nizamı açısından bir bütün olarak telakki edilmekte, hükümdardan itibaren çeşitli meslek erbabına kadar toplumun bütün kesimleri bu faaliyet

içerisinde yer almaktadırlar. Siyâsetnâme’de de çalışma hayatında en önemli görevi üstlenen hükümdardır ve bu görev ona Tanrı tarafından bahşedilmiştir. Nizamülmülk’e göre Allah, nesli atadan büyük Afrasiyab’a dayanan Selçuklu hükümdarına daha önce hiçbir hükümdara bahşedilmemiş yücelik ve keramet bahşetmiştir. Allahın ihsan ettiği, hükümdara yakışır bu özellikler arasında iç ve dış güzellik, güzel bir çehre, civanmertlik, yiğitlik, binicilik, ilim, çeşitli sanatlara vakıf olma gibi yüksek meziyetler vermiş, onu yaratılmışlara karşı şefkat, merhamet, ahde vefa, dinde istikamet, pak bir itikat, Allah’a kulluğu sevmek, teccüd ve nafil oruçlara riayete kadar dinine bağlılık gibi yüksek ahlaki ve manevi özelliklerle donatmıştır. Allah’ın hükümdara ihsan ettiği meziyetler sayesinde o, zahit ve dervişleri muteber tutmakta, ilim ehlini himaye etmekte, hikmet sahiplerine sürekli sadaka vermekte, yoksullara iyilik etmekte, küçük dereceli memurlara ve hizmetkarlara karşı müşfik davranmakta ve tebaayı zalimlerden kurtarmaktadır (Nizamülmülk 1990, 13).

Kutadgu Bilig’de olduğu gibi Siyâsetnâme’de de devlet görevlerinin kendilerine tevdi edileceği şahısların zahit ve dindar olması önemsenmektedir. Halka bir kötülük ve haksızlık ulaşmaması, hakkın yerini bulması ve tebaanın huzur içinde hayatını devam etmesi için dünya malını önemsemeyen ve kişisel çıkarlarıyla meşgul olmayan kimselere vazife verilmeli (Nizâmülmülk 1990, 61-62), halk arasında adalet ve huzurun temini için kalbinde Allah korkusu taşıyan, gönlünde ihanet beslemeyen şahıslar seçilmelidir (Nizâmülmülk 1990, 64-65).

Hükümdara verilmiş ilahi ihsan sayesinde o, aynı zamanda çalışma hayatını oluşturan unsurları da düzenlemekte, düzenin çalışmasına sağlamaktadır. O, eli altındakileri layıkıyla istihdam eder, onları başarılı olabilecekleri makam ve mevkilere yerleştirir, halk arasından hizmetkarlarını ve adamlarını tek tek seçerek her birine rütbeler ve mertebeler verir. Din ve dünya meselelerinin yolunda olması için hükümdar görevine uymayanın görevine derhal son verir, onun yerine layık birisini tayin eder. Güvenini sarsarlar hak ettikleri ölçüde cezalandırılır, fakat bağışlama kapısını daim açık tutar. Bütün bunları düzenlerken hükümdar başlıca görevi olan cihanın bayındır kılmasını sağlar. Taşradan yeraltı uları için kanallar açar, ırmaklara yataklar yaptırır, büyük suların akışı için köprüler inşa eder, yerleşim birimleri düzenler, tarlaları ekime elverişli hale getirir, surları yükseltir, yeni şehirler kurar, yüksek yapılar ve görkemli meskenler tesis eder, yollarda konaklar bina eder, ilim talipleri için medreseler inşa ettirir. Sonuçta, sevabını diğer dünyada, iyi bir namını bu dünyada olmakla her iki cihanda karşılığını bulur (Nizamülmülk 1990, 12).

Siyâsetnâme’de toplum düzenini sağlayan ve çalışma hayatının başlıca unsurlarında bulunması gereken en önemli hususun din/inanç unsuru olduğu

görülmektedir. Bu bağlamda eserin çeşitli yerlerinde gayri-müslimlerin ve çeşitli batınî grupların yönetime getirilmemesi hususu üzerinde durulmaktadır. Nizamülmülk'e göre, gayri-müslimlerin özellikle devlet görevlerine getirilmemesine dinin gereği olarak dikkat yetirmek gerekir. Aynı şekilde gayri-sünnî unsurun da devlet görevlerine getirilmesi din ve devlet için büyük yıkımlara yolaçağı için onları da devlet hizmetlerinin dışında tutmak gerekmektedir.

İşçi-işveren ilişkileri bağlamında Siyâsetnâme'de üzerinde durulan bir diğer husus, iki görevin aynı kişiye verilmesinin, liyakatsiz, kabiliyetsiz insanlara iki ve daha fazla görev vererek, becerikli, akıllı ve layık insanların işsiz, atıl bırakılmasının yaratacağı zararlarla ilgilidir. Tarih boyunca akıllı padişah ve vezirlerin işlerin istikrarı ve uyumu için iki resmi görevi aynı kişiye, aynı işi ise iki farklı kişiye vermediklerini kaydeden Nizamülmülk, kendine iki farklı vazife verilen şahsın bu işleri hakkıyla yerine getiremeyerek suçlu durumuna düşeceğini, tevdi olunan işten ise hayır gelmeyeceğini belirtmektedir. Çalışma ahlakına uymayan bir diğer durum da, bir işin iki şahsa verilmesi durumunda yaşanacaktır ki, sorumlulardan her birisi diğerini suçlu bulacağı için istenilen sonucun alınamayacaktır ki, bu ise, aslında aynı vazife için iki ayrı kişiyi görevlendirenin kabahatidir. Diğer yandan, bazı yeteneksiz kişilere birden fazla devlet hizmeti verilmesi, işinin ehli, liyakatli, takdire şayan ve tecrübeli nice insanın atıl bırakılmasının fesatları üzerinde duran Nizamülmülk, soyu-sopu belli olan ve takva sahibi işinin ehli olan şahısların tereddüd veya reddetmesi durumunda da cebren vazifeyi kendilerine yüklediğinden, bu sayede hem mala ziyan gelmesini önlediğinden, hem de reayanın huzurunun korunduğundan, böylece hükümdarın dirlik ve düzeninin temin edilmiş olduğundan bahsetmektedir. Böylece, bir kişiye on vazife verip geri kalan dokuz kişiyi işsiz bırakmanın memlekette işsizlik oranını artıracığı, atıl insanların sayısının çalışan ve varlıklı insanların sayısından fazla olacağı şeklinde ekonomik soruna yol açacağını belirtmektedir (Nizamülmülk 1990, 229-230, 236-237).

Nizamülmülk'ün çalışma ahlakının temel ilkeleri üzerinde durduğu bir diğer husus, yukarıda zikrolunduğu gibi devlet hizmetlerinde çalışanların dini inançları hususudur. Kur'an ve sünnden bu hususla ilgili yeterli delil olduğunu ifade eden müellif, iyi yönetimiyle tanınan meşhur halifelerin de hayatlarından örneklerle, gayri-müslimlerin devlet kademelerinde istihdam edilmemesi hususunu vurgulamakta, fakat kendi döneminde Yahudi, Hıristiyan ve Mecusî gibi gayri-müslim, Rafızî ve Karmatî gibi Sünnî olmayan unsurlara vazif verilmesini dinde vurdumduymazlık, malda ihmalkarlık ve reaya karşı zalimlik olarak nitelendirmektedir (Nizamülmülk 1990, 229-233).

Halife Ömer b. Hattâb'ın Ebû Musâ el-Eřârî'nin göreve aldıđı güzel hattıyla insanları hayran bırakan Hıristiyan katibi (Nizamülmülk 1990, 237-238) vali Sa'd b. Ebû Vakkâs'ın vazgeçilmez olarak gördüğü Yahudi vergi memurunun (Nizamülmülk 1990, 245-246) işden çıkarılmasına dair rivayetleri, işlerinde çok iyi olmalarına rağmen gayri-müslimlerin devlet kademelerinde çalıştırılmaması gerektiđi önemle vurgulanmakta, aksi halde işlerinde ehliyetlerini bahane ederek müslümanlara eziyet ve onları tahkir edeceklerini bildirmektedir (Nizâmülmülk 1990, 244).

İşçi-işveren ilişkileri bağlamında Siyâsetnâme'de vurgulanan bir diđer mesele, Aristotel'in İskender'e tavsiyesi olarak zikredilen, etkin görevdeki birinin görevden azledilmesinin ardından, düşmanla gizlice elbirliđi etme ihtimali olduđu için tekrar göreve atanmamasıdır (Nizâmülmülk 1990, 39). Diđer yandan görevliliđin müddetli olması konusu da Nuşirevan'dan örnek hikaye ile tavsiye edilmekte, memurların yerlerine çakılıp kalmamaları, ulařılmaz yapılar ardına sığınmamaları ve halka rahatsızlık vermeden akılı başında iyi muamele etmeleri, genel olarak memleketin huzuru için iki yılda bir deđiştirilmesi önerilmektedir (Nizâmülmülk 1990, 51). Ayrıca, herhangi bir göreve tayin edilmiş şahsın hal ve hareketleri bir gözcü tarafından teftiş edilmeli, kanunsuzluk ve haddi aşma durumunda cezalandırılarak diđerlerine de gözdađı olmalıdır (Nizâmülmülk 1990, 38).

Meslekler

Siyâsetnâme'de çalışma hayatını oluřturan görev ve mesleklerin büyük, küçük, kolay ve zor olması sebebiyle herkese fazilet, kifayet ve liyakatine tevdi edilmesi gerektiđi üzerinde durulur. Nizamülmülk'e göre tüm mutasarrıfların bir vazifeyle meşgul olması, memleketin bayındır kalmasını sağlar, memleketin ayakta durması ise amiller ve komutanar sayesinde mümkün olur. Bütün amel ve mutasarrıfların başı ise vezirdir. Vezirin hain, gaddar ve yolsuzluklara bulaşması durumunda ise, bütün mutasarrıflar onun gibi, hatta ondan da kötü olurlar (Nizâmülmülk 1990, 244).

Devlet görevlileri içerisinde önemli yer işgal eden tahsildarlar tebaaya karşı kibar davranmalı, mahsul toplanmadıđı sürece vergi talep etmekle halkı perişan etmemelidir. Ayrıca raiyyetten fakirliđe düşenlerinin durumlarını düzeltmeleri için onlara ödünç vermeli ve işlerini kolaylařtırmalıdır (Nizâmülmülk 1990, 27). Hazinesin dört başı mamur olması ve kendi ömrünün uzun olması için padişah tahsildarı sürekli nezaretinde tutmalı, yolsuzluk edenlerini ibret olması için derhal azletmelidir (Nizâmülmülk 1990, 28).

Kutadgu Bilig'de olduđu gibi Siyâsetnâme'de de vezirlik önemli devlet görevleri arasında üzerinde en fazla durulanı olarak görülmektedir. Memleke-

tin esenliği veya kargaşasının kendilerine bağlı olduğu vezirlerin görevlerini noksansız yerine getirip getirmediklerini görmek için padişahın onları sürekli denetlemesi öngörülmekte, bu hususta Büyük İskender'in Dara'nın veziri ile işbirliğinden, Behram-ı Gur'un vezirlerinden örnekler verilmektedir (Nizâmülmülk 1990, 29-32). Hükümdarın gücünün en önemli etkenlerinden birinin vezirlik olduğunu kaydeden Nizâmülmülk, Hz. Davud, Hz. Musa, Hz. Muhammed gibi büyük peygamberlerin de vezirleri olduğunu, İskender, Keyhusrev, Minuçehr, Keyhusrev, Efrasiyab, Guştasb, Rüstem, Behram-ı Gur, Sultan Mahmud, Fahrüddeve, Sultan Tuğrul vs. gibi İslam öncesi ve müslüman devlet adamlarının ünlü vezirleri olduğundan örnekler vermektedir. Selçuklu hükümdarlarının Hanefî ve kendisinin Şafî mezhebini dikkate alarak Nizamülmülk, vezirlerin mezhebinin ya Hanefî, ya da Şafî olması gerektiğini de vurgulamaktadır (Nizâmülmülk 1990, 247). Diğer görevlerden farklı olarak Nizâmülmülk, vezirliğin de soya bağlı ve aile mesleği olarak görülmesini öngörmekte, vezirin kendisinin de bir vezir çocuğu olmasını daha makbul saymakta ve İslam öncesinden olduğu gibi İslam tarihinden de buna örnekler vermektedir (Nizâmülmülk 1990, 247-254).

Siyâsetnâme'de üzerinde durulan bir diğer önemli görev kadılıktır. Gerek Arapça gibi dilbilgisi, gerekse şariat hükümlerine vukûfiyeti ile kadılar hükümdarların davaları idare etmesinde naipleri olarak görülmekte ve hükümdarın kendilerini himaye etmesinin zaruriliği bildirilmektedir. Kadılar dışında, namaz gibi önem arz eden dini meselede, Cuma namazının kılındığı camilerdeki imam ve hatipler de vazife gereği dini bütün, Kurân-i Kerîm bilgisi yüksek şahıslar arasından seçilmelidir (Nizâmülmülk 1990, 56).

Siyâsetnâme'de mülkün ve adaletin temelindeki düsturların başında hükümdarların ve memurların himaye etmesi beklenen bir diğer görevli muhtesiblerdir. Tartı ve fiyatların adaletle yerine getirilmesi, alışveriş ilişkilerinin adaletle düzenlenmesi, taşradan pazara getirilen malların eksiksiz denetimi, ölçü taşlarının ağırlığının doğruluğu ve "emr-i bi'l-maruf ve nehy-i 'ani'l-münker"i yerine getirebilmesi için her bir şehirde muhtesib görevlendirilmelidir. Aksi halde, fakir-fükara eziyet görür, tacirler keyiflerince alışveriş yaparak halkın başına dert açar. İşlerin adaletle yürümesi ve İslam kurallarının yürütülmesi için muhtesiblik işi erbabına, bir hadime veya hiç kimseden korkusu olmayan bir Türk'e emanet edilmelidir (Nizâmülmülk 1990, 56-58).

Alimler, Siyâsetnâme'de zikredilen önemli meslek erbabı arasındadır. Özellikle din alimlerinin hükümdarın sarayına davet edilmesi, alimlerle meclis kurulmasının faydaları, dinin hükümdarın ve toplum hayatındaki önemi dolayısıyla Nizâmülmülk'ün üzerinde geniş şekilde durduğu konulardandır. Din işlerinin öğrenilmesi, farz ve sünnetlerin korunması için din

alimlerine ihtiram ve geçimlerinin beytlmalardan temin edilmesi, zahit ve der- viřlere ihtiram edilmesi hükümdarın görevleri arasındadır. Haftada bir veya iki defa din alimlerini huzura kabul etmek, dini emirleri onlardan öğrenmek, din bilimlerini, peygamber kıssalarını öğrenmek, bildiklerini pekiřtirmek hükümdara tavsiye olunur (Nizmlmlk 1990, 77-78). Özellikle devlet mesele- lerinde hükümdarların alimlerle istiřare edilmesi hususu vurgulanır, bu iřte Hz. Peygamber'in bile ashabıyla istiřare ettiğinin rneđi verilir (Nizmlmlk 1990, 127-128).

Siysetnme'de yönetim açısından önemli bir diđer meslek sahipleri sahib-i haber, muhbir ve beridlerdir. Ordu ve raiyyetin durumunu zamanında öğrenmek için gerekli olan bu görev, hükümdarın memlekette vuku bulanlar- dan haberdar olması için elzem olduđu kaydedilmekte, İslam ncesi dönem- den bunun önemli bir görev olarak sürdüğünden bahsedilmektedir. Sahib-i haber ve muhbirler, zalimlerin kanunsuz iřlerine engel olarak halkın asayiřini korumakta ve böylece alemin nizamını sađlamakta önemli görevi üstlenmek- tedirler. Bu görevlilerin tayini hükümdarın adalet, teyakkuz ve muhakeme gücünün göstergesi olduđu gibi, diđer yandan ülkenin bayındır olması için de elzemdir (Nizmlmlk 1990, 85-86, 117).

Sonuç:

Gerek Kutadgu Bilig, gerekse Siyasetname'de çalıřma hayatı hükümdar- dan tebaaya kadar toplumun tamamını kapsamaktadır. Özellikle Kutadgu Bilig'de hükümdarın bu görevi yalnız bařına yapamayacađı, ordu bařçısı, vezir ve katip gibi önemli görevliler bařta olmak üzere devletin iřlerini yürütebilmesi bir takım iři olarak grlmektedir. Yönetim iřinde hükümdarın ne kadar akıllı olursa olursun, istiřare yapacađı bilgili insanlara ihtiyaı olduđu vurgusu, her iki eserde de ön plandadır. Bilir kiřiler arasında en önemli vazifeyi vezirler ve alimler tutmaktadır. Her iki eserdeki veriler, İslam düřüncesindeki "ilm'l-kesb" erevesinde deđerlendirildikte ařađdaki özel- likler tespit edilmiřtir.

Her iki eserde çalıřmanın alemin imarı için bir görev olması; çalıřmanın hükümdardan çiftçiye kadar toplumun bütün katmanlarını ilgilendirmesi hususu üzerinde durulmuřtur.

Çalıřma ahlakında en önemli unsur adalet ve bilgi, bunun yanı sıra din – takva, tatlı söz, göz tokluđu, içki içilmemesi gibi hususlar vurgulanmıřtır. Siysetnme'de İslam toplumunda çalıřma hayatında, görevler söz konusu olduđunda din/inanç unsuru daha fazla önem arz etmekte; Kutadgu Bilig'de konunun müslüman ve gayri-müslim řeklinde bir ayırımına gidilmemektedir.

Pekçok meslekte dürüstlüğün ve doğruluğün göstericisi olarak, dini ve şeriati bilme, takva sahibi olma bütün olarak telakki edilmektedir.

Her iki eserde çalışma hayatında işçi-işveren ilişkisinde gözetilmesi gereken kurallar vurgulanmaktadır. Özellikle yöneticiler söz konusu olduğunda, hizmetkarların beyler üzerinde hakları olduğundan bahsedilmektedir.

Bir görevi iki kişiye vermek, bir kişiye iki görev vermek kınanmaktadır. Buna gerekçe olarak çalışmasından tam verim alınabilmesi için bir kişinin bir görevden sorumlu tutulması, bir şahsa birkaç görev vererek, işsizlik sorununa yol açılması, adalet ilkesinin bozulması gösterilmektedir.

İşin ehline verilmemesi veya ehil kişilere iş verilmemesi durumunda adalet ilkesi ve düzenin bozulmuş olacağı her iki eserde vurgulanmaktadır.

Meslekler sözkonusu olduğunda ise, her iki eserin yazılma amacı gereği devlet ve yönetim işlerinde görevlilerle ilgili daha fazla bilgi bulunurken, Siyâsetnâme'den farklı olarak Kutadgu Bilig'de toplumun serbest meslek sahibi olarak isimlendirilebilecek çalışanları hakkında daha fazla bilgi verilmektedir. Saray dışındaki çalışma hayatının başlıca aktörleri olan sanat ve zanaat erbabı, Kutadgu Bilig'de konuya özel bablarında verilecek şekilde vurgulanmıştır.

Her iki eserde “bilgi”, çalışma ahlakı için en önemli ilkelere birisi olarak sunulmaktadır. Bu açıdan, İslam iktisat tarihinde önemli bir tür olarak bilinen “Kesb” literatüründeki “ilmu'l-kesb” (kazanç/çalışma ilmi) terimi ile karşılaştırıldığında bir paralellik olduğu görülebilir. Kesb literatüründen farklı olarak ne Siyâsetnâme'de, ne de Kutadgu Bilig'de meslekler söz konusu olduğunda, onların kökeninin vahye, dolayısıyla peygamberlere isnad edilmesi gibi kökenlerin kutsallığı anlayışının olmadığı görülmektedir. Bu açıdan, Türk-İslam yöneticiler için yazılmış ilk eserlerden olan Kutadgu Bilig ve Siyasetname'de meslekler söz konusu olduğunda Tevrat'tan Kur'ân-i Kerîm'e kadar devam eden ve Hz. Peygamber'in hadislerinde de izlerine tesadüf edilen “kökenlerin kutsallığı” geleneği vurgulanmamaktadır. Çalışma hayatıyla ilgili Siyasetname'de Hz. Davud ve Hz. Muhammed'den örnek verilerek, kendilerinin yer yüzünü imar etmeleri nedeniyle “halifelik” gibi ilahi görev verildiği hususu zikredilmektedir.

Çalıştığına karşılığının alınması bağlamında hükümdarın/beyin yönetimi yapması gereken şekilde yerine getirdiği hususunun karşılığı iki eserde dünya-ahiret mutluluğu ortak olmak kaydıyla, Siyasetname'de uhrevî karşılık üzerinde daha fazla durulmaktadır. Buna karşılık, Kutadgu Bilig'de sosyal ölüm-süzlük olarak isimlendirebileceğimiz “iyi nâm” öne çıkmaktadır. Hükümdara yönetim hususunda tavsiye veren Yusuf Has Hâcib “iyi ad”ın hükümdarın en

deęerli kazancı olduęunu vurgularken, Nizâmülmülk ahirette kazanacaęı sevabı ön plana çıkarmaktadır.

Özellikle Kutadgu Bilig’de yönetimle ilgili meslekler söz konusu olduęunda, insanlararası iliřkilerde hükümdardan kapıcıya kadar güler yüzlü ve tatlı sözlü olmaya önem verilmektedir. Yöneticilik, vezirlik, ordu kumandanlıęı, haciplik, kapıcılık vs. gibi görevler söz konusu olduęunda cömertlik övülecek bir özellik olarak gösterilmekte, fakat hazinedarlık söz konusu olduęunda Kutadgu Bilig’de cömertlik deęil, hasislik önerilmektedir.

KAYNAKLAR

Atalay Orhan. (1993). *Kur’ân-ı Kerîm’de İnsan-Metâ İliřkisi ve çalıřmanın Yeri*, (Yayınlanmamıř yüksek lisans tezi). Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.

Ayas M. Rami. (1994). *Kur’an-ı Kerim’de alıřma Kavramı Sosyolojik Bir Yaklařım*. İzmir.

Azizova Elnure. (2018). Hz. Peygamber Döneminde alıřma Hayatı ve Meslekler, 2. Baskı. İstanbul: İSAM Yayınları,.

Çaęrıncı Mustafa. “Kesb”, *DİA*, XXV, 302-304.

Dımařkî Ebü'l-Fazl Ca'fer b. Ali (ö. 6./12. yüzyıl). (1397/1977). *el-İřâre ilâ mehâsini't-ticâre* (thk. Büřrâ orbacı), Kahire.

Gazzâlî Ebû Hâmid Hucetülislâm Muhammed b. Muhammed (ö. 505/1111). (1417/1997). *İhyâu ‘ulûmi’d-dîn*, I-VI, Beyrut.

İbn lebbûdî Alâuddîn Ali (ö. IX./XV.yüzyıl). (1417/1997). *Kitâbu Fazli'l-iktisâb ve ahkâmu'l-kesb ve âdâbu'l-ma'îşe* (*Risâletân fi'l-kesb*'in içinde) (thk. Süheyl Zekkâr), Beyrut.

Kılıç Recep. (2000). “İslâm ve alıřma Üzerine Felsefi Bir Deęerlendirme”. *AÜİFD*, XLI Ankara, (s. 117-136).

Nizâmülmülk Ebu Ali Kıvamüddin Hasan b. Ali b. İřhak (485/1092). (1990). (haz. Mehmet Altay Köymen), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlıęı.

Yusuf Has Hâcib. (1959). Kutadgu Bilig (çev. Reřit Rahmeti Arat). Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2. C.

Yusuf Has Hâcib. (1947). Kutadgu Bilig (çev. Reřit Rahmeti Arat). İstanbul: Milli Eęitim Basımevi, 1. C.

i.f.d., dos. Elnurə Əzizova

İŞ ETİKASI VƏ PEŞƏLƏRƏ YANAŞMA: “QUTADQU-BİLİK” VƏ “SİYASƏTNAMƏ” ARASINDA MÜQAYISƏLİ TƏHLİL

XÜLASƏ

Bu tədqiqatda XI əsr türk mədəniyyəti tarixinin iki önəmli mirası, Qaraxani dövlət xadimi Yusif Xas Hacib Balasaqunlunun “Qutadqu-bilik” və Böyük Səlcuq İmperiyasının məşhur vəziri Nizamülmülkün “Siyasətnamə” (“Siyərül-mülük”) əsərində iş etikasını və peşələrə yanaşma mövzusu tədqiq olunacaq. “Səadətə aparan bilik” kimi tərcümə olunan “Qutadqu-bilik”, sadəcə hökmdar başda olmaqla, dövlət xadimlərinə iki cahanda xoşbəxtliyi tövsiyə edən bir əxlaq kitabı deyil, həmçinin ideal fərdi və ictimai həyatı, müştərək münasibətlərin tənzimlənməsi üçün vacib olan bilik və fəzilətləri göstərməsi nöqtəyi-nəzərindən də əhatəedici bir yanaşmadan çıxış edir. “Siyasətnamə” də öz növbəsində Böyük Səlcuq İmperiyasının dövlət qurumlarının təşəkkülü və funksiyası, güclü və zəif cəhətləri ilə yanaşı, dövlət və din işlərinin tədbirlə yerinə yetirilməsi məqsədilə cəmiyyətin müxtəlif qruplarının həyata keçirdiyi əmək funksiyasına və iş etikasına dair mühüm məlumatlar verir. Hər iki əsərdə rəsmi dövlət məmurları başda olmaqla, cəmiyyətin müxtəlif iş qrupları haqqında geniş məlumat verilir.

Tədqiqatda müqayisəli analiz metodu tətbiq olunaraq, eyni əsərdə türk siyasi hakimiyyətindəki müxtəlif coğrafiyalarda yazılmış bu iki əsərdə iş etikasına baxış tədqiq olunacaq. Tədqiqatın məqsədi “Qutadqu-bilik” və “Siyasətnamə”də ümumilikdə əmək funksiyasına, xüsusilə peşələrə qarşı yanaşmanı və onu meydana gətirən inancların əsasını müəyyənləşdirməkdir. Beləliklə, araşdırmada bir tərəfdən işgüzar həyat və peşələr nöqtəyi nəzərindən əsərlərin yazıldığı türk cəmiyyətlərində dövrün mədəni strukturuna aydınlıq gətiriləcək, digər tərəfdən bu strukturun üzərində inşa olunduğu yanaşma İslam iqtisadiyyatı tarixindəki “ilmül-kəsb” (qazanc elmi) termini nöqtəyi-nəzərindən təhlil olunacaq.

Açar sözlər: Qutadqu-bilik, Yusif Xas Hacib Balasaqunlu, Siyasətnamə, Nizamülmülk, iş etikasını, peşələr, ilmül-kəsb, qazanc elmi

д.ф.т., доц. Эльнура Азизова

СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ КУТАДГУ БИЛИГА И СИЯСАТНАМЫ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ТРУДОВОЙ ЭТИКИ И ПРОФЕССИЙ

РЕЗЮМЕ

В этом исследовании два шедевра турецкого культурного наследия, принадлежащие XI веку, «Кутадгу Билиг» Юсуфа Баласагуни, государственного деятеля Караханидов и «Сиясатнама» Низам аль-Мулька, знаменитого государственного деятеля и выдающегося визиря Государства Сельджукидов рассматриваются с точки зрения трудовой этики и профессий. Кутадгу Билиг, что переводится как «Наука достижения счастья», помимо того, как книга этики, которая рекомендует чиновникам, особенно правителям, счастье двух миров, предлагает целостную перспективу, указывая на знания и достоинства, необходимые для организации идеальной личной и общественной жизни, а также для урегулирования взаимоотношений между членами общества. С другой стороны, Сиясатнама также предоставляет ценную информацию про трудовую деятельность и трудовую этику различных слоев общества, и о надлежащем выполнении государственных и религиозных дел в том числе формировании и функционировании государственных институтов Сельджукидов, при этом обращая внимание на их сильные и слабые стороны. В обеих работах содержится обширная информация о различной трудовой деятельности в обществе, а также о государственных чиновниках.

Методом сравнительного анализа, в исследовании будет рассмотрен взгляд общества на трудовую этику отраженную в этих двух работах, которые были написаны в разных географических регионах турецкого политического управления в одном и том же столетии. Цель исследования – выявить отношение к трудовой деятельности, особенно к профессиям, и источники таких убеждений в Кутадгу-Билиге и Сиясатнаме. Таким образом, с одной стороны будет прояснена культурный устой периода в обоих турецких обществах, где эти произведения были написаны, а с другой стороны, изученный материал будет рассмотрен с точки зрения термина «илм аль-касб» (наука о заработке) исламской экономики.

***Ключевые слова:** Кутадгу Билиг, Сиясатнама, Юсуф Баласагуни, Низам аль-Мульк, трудовая этика, профессии, илм аль-Касб, наука о заработке*

Assoc. Prof. Elnura Azizova

MUTUAL ANALYSIS OF KUTADGU BILIG AND SIYASATNAMA IN TERMS OF WORK ETHICS AND PROFESSIONS

ABSTRACT

This study examines two masterpieces of the Turkish cultural heritage belonging to the 11th century, *Kutadgu Bilig* by Yusuf Balasaguni, the Karahanian statesman and *Siyasatnama* the famous work by Nizam al-Muluk, the eminent vizier of the Great Seljuk period, in terms of work ethics and professions. *Kutadgu Bilig* which is translated as “Knowledge of Happiness”, beyond being just a book of ethics recommending happiness of two worlds to officials, especially the rulers, offers a holistic perspective by indicating the knowledge and virtues required in organizing ideal personal and community life as well as mutual relations. Beyond solely giving information about formation and functions of the state institutions of the Great Seljuks and their strengths and weaknesses, *Siyasatnama* provides valuable information about the work activity and working ethics of various segments of the society to fulfill the state and religious affairs with caution. In both works, there is extensive information about various professions in society, as well as government officials.

Applying the comparative analysis method, the view of society to work ethics will be examined within the context of these two works written in different geographies of Turkish political administration in the same century. The research aims to identify the attitudes towards work activity and professions, as well as the source of these attitudes in *Kutadgu Bilig* and *Siyasatnama*. On the one hand, the cultural structure of the period will be clarified in both Turkish societies where the works were written, on the other hand, it will be evaluated in terms of the “ilm al-kasb” (knowledge of earning) in the history of Islamic economics.

Keywords: *Kutadgu Bilig, Siyasetnama, Yusuf Balasaguni, Nizam al-Mulk, work ethic, professions, ilm al-kasb, knowledge of earning*

Çapa tövsiyə etdi: f.f.d., dos. A.A.Qafarov

QACAR İRANINDA DİN, SİYASƏT VƏ MAARİFÇİLİK: MİRZƏ MÜLKÜM XAN NÜMUNƏSİ

t.f.d. Əli Fərhadov,

Milli Azərbaycan Tarixi Muzeyinin

böyük elmi işçisi

ali_farhadov@yahoo.com

XÜLASƏ

Məqalədə Qacarlar dövrü İranının dini, siyasi, maarifçilik durumu Mirzə Mülküm xanın yaradıcılığı əsasında tədqiq, təqdim və təhlil olunub. XIX-XX əsrlərdə yaşamış Qacarlar dövlətinin ictimai-siyasi xadimi Mirzə Mülküm xanın maarifçilik fəaliyyəti mövcud mənbə və ədəbiyyatlar sayəsində müasir Azərbaycan tarixşünaslığında ilk dəfə olaraq kompleks şəkildə araşdırılır.

Qacarlar dövrünün ən məşhur ziyalılarından biri Mirzə Mülküm xan olub. Müsəlman xalqlarının maariflənməsi yolunda fəaliyyət göstərən Mirzə Mülküm xanın yaradıcılığı M.F.Axundzadə, C.Məmmədquluzadə, C.Əfqani, S.H.Tağızadə kimi azərbaycanlı ziyalılar tərəfindən təqdir edilmişdir. Mirzə Mülküm xanın fikirləri məşrutə dövrünün Cənubi Azərbaycandan olan ziyalılarına böyük təsir göstərmişdir. İranda məşrutə inqilabının qələbə çalmasında Mirzə Mülküm xanın ideyaları dayaq rolu oynamışdır.

“Molla Nəsrəddin” jurnalında Mirzə Mülküm xanın demokratik ideyaları təbliğ edilirdi. Şahlıq rejiminə və xurafatçı ruhanilərə qarşı demokratik ideyaları müdafiə edən Mirzə Mülküm xan ərəb əlifbasının islahatını, din xadimlərinin nüfuzunun azaldılmasını, feodalların zülmünə son qoyulmasını, parlamentarizm və demokratik quruluşun bərpasını istəyirdi. O, müsəlmanların elmi, ictimai-siyasi inkişafı üçün demokratik Avropa qanunlarının İranda tətbiqini zəruri sayırdı. Mirzə Mülküm xanın Londonda çap etdirdiyi “Qanun” qəzeti İranda feodalizm rejimini ciddi tənqid edirdi və bu səbəbdən, İrana gətirilməsi qadağan idi. Xurafatçı ruhanilərə və şahlıq rejiminə qarşı mübarizə aparan Mirzə Mülküm xanın əsərlərinin tədqiqi XIX və XX əsrin əvvəlləri İran və Yaxın Şərq tarixinin öyrənilməsi baxımından və mütəfəkkirin Azərbaycanla əlaqəsini tədqiq etmək üçün xeyli əhəmiyyətə malikdir. Məqalədə bu məsələlər təqdim edilib.

Açar sözlər: İran, Mirzə Mülküm xan, din, siyasət, maarifçilik.

Giriş

Məqalədə ilk dəfə olaraq iranlı Mirzə Mülküm xanın yaradıcılığı elmi və kompleks şəkildə araşdırılmışdır. Mütəfəkkir XIX əsrin II yarısında İranda şah rejiminə, xurafata qarşı mübarizə aparmış, demokratik ideyaları müdafiə etmiş, əsərləri ilə fikirlərini ortaya qoymuşdur. Bu fikirlərin tədqiqi XIX əsr Azərbaycan ictimai fikrinin tədqiqi üçün də əhəmiyyətlidir. Mirzə Mülküm xan M.F.Axundov kimi ziyalılarla yaxın əlaqələr qurmuş, C.Məmmədquluzadə tərəfindən təbliğ edilmişdir.

XIX əsrin II yarısı, əsasən, Qacar sülaləsinin IV hökmdarı olan Nəsrəddin şahın hakimiyyət illəridir. Nəsrəddin şah ziddiyyətli bir şəxsiyyət olub, onun ətrafında həm müstəbid dövlət xadimləri, xurafatçı ruhanilər, həm də Cəmaləddin Əfqani, Mirzə Mülküm xan (və ya Mirzə Melkum xan) kimi xalq hakimiyyətini və konstitusiya quruluşunu müdafiə edən ziyalılar fəaliyyət göstərirdilər (Həsənzadə 2007, 178). Lakin şah, əsasən, xurafatçı ruhanilərə və müstəbid dövlət xadimlərinə üstünlük verib, mütərəqqi ziyalıların fikirlərinə qarşı biganəlik yolunu seçmişdi.

Qeyd edək ki, Nəsrəddin şah dövrünün ən görkəmli ziyalılarından biri olan Mirzə Mülküm xan (1833-1908) mənşəcə Qarabağ xristianı olub (Devebakan 2008, 50-51), babaları I Şah Abbasın hakimiyyəti dövründə (1587-1629) Qarabağdan İsfahana köçüb yerləşmişdi (Algar 2005, 164). Görkəmli İran tədqiqatçısı Ə.Kəsrəvi yazır ki, “Mirzə Mülküm xan İsfahani Nəsrəddin şah dövründə ölkəyə və kütləyə ürək yandırmaq və xalqın oyanışı istiqamətində çalışırdı” (Kəsrəvi 2003, 26).

Mirzə Mülküm xan: din, siyasət və maarifçilik görüşləri

Mirzə Mülküm xan İsfahanın Culfa məhəlləsindən idi, ailəliklə İslam dinini qəbul etmişdir (Kəsrəvi 2003, 26). Parisdə mühəndislik təhsili alan (Uyar 2008, 104) mütəfəkkir, əslində, fransız filosofu O.Kontun “insanlığ dini”nə, elmi biliyin qaynağı sayılan pozitivizmə inanıb (Algar 2005, 164), İslam dəyərlərindən xalqın maariflənməsi yolunda istifadə etməyə çalışırdı. Öz inancını “Adəmiyyət” və ya “Dini-insaniyyət” adlandıran (Algar 1980, 188; Uyar 2008, 108) mütəfəkkir M.F.Axundzadədən fərqli olaraq, dinə açıq-aşkar hücum etmənin əleyhinə olub, dindən avropalılılaşma yolunda istifadə etməyi çalışırdı (Algar 1989, 186-190). Dini bəşəriyyətin inkişafında maneə sayan və elmə üstünlük verən Mirzə Mülküm xan dini etiqadı elm kimi qəbul etmənin əleyhinə idi (Axundzadə 2005, 189-191).

Mirzə Mülküm xan İranda “Fəramuşxanə” adlı mason təşkilatı yaratmışdı (Kəsrəvi 1343, 10). Təşkilatın əsas nümayəndələri arasında Rusiya-İran müharibələrində iştirak edən və Qacarların Fransadakı səfiri olmuş urmiyalı

Əsgər xan Əfşar kimi azərbaycanlılar da var idi (Həsənzadə 2007, 302). Lakin cəmiyyətin şahlıq rejimi əleyhinə mübarizəsi onun bağlanması səbəb oldu. Mirzə Mülküm xanın himayədarı sədrəzəm Mirzə Hüseyn ağa isə ruhanilər tərəfindən küfrdə ittiham edilərək, vəzifədən çıxarıldı (Kəsrəvi 2003, 24; Kəsrəvi 1343, 9-10), daha sonra isə zəhərlənərək öldürüldü (Həsənzadə 2007, 195). Bununla da islahatçı fəaliyyətinə görə qətl edilən keçmiş sədrəzəm Mirzə Tağı xandan sonra ölkəni reformla inkişaf etdirmək istəyən daha bir sədrəzəmin islahatları yarımçıq qaldı (Uyar 2005, 47-48).

Mirzə Mülküm xan İranın avropalaşması üçün xristian missionerlərini də dəstəkləyirdi. “Fars mədəniyyəti” adlı məruzəsində Qərb mədəniyyətinin İslam dünyasında yayılması üçün “Ortaya qoyduğunuz görüşlərin İslamın özündə mövcud olduğunu ifadə etsəniz, bu daha asan qəbul ediləcəkdir” [Algar 1980, 190; Uyar 2008, 108], deyirdi. O, Osmanlının din və vicdan azadlığını təbliğ edən tənziimat qanunlarının bənzərini İranda reallaşdırmaq istəyir, demokratik dövlət quruluşunu təklif edirdi (Alam 2004, 66-67).

Bir müddət Nəsrəddin şahın şəxsi tərcüməçisi (Algar 2005, 165), sonra isə şah hökumətinin İngiltərə səfiri olan Mirzə Mülküm xanın 1890-1898-ci illərdə Londonda gizli nəşr etdirdiyi “Ruznameyi-Qanun” (“Qanun” qəzeti) müstəbid şah hökumətini daim tənqid edirdi (Devebakan 2008, 50) və bu səbəbdən İrana gətirilməsi qadağan idi. Qacarların İngiltərədəki səfirliyinin dəftərxana müdiri Mirzə Məhəmmədəli xan Qaragözlü Həmədani (v.1915) Mirzə Mülküm xanla dost olub, qəzətdə müxalifətçi məqalələr yazdığına görə, 1889-cu ildə 22 ay İranda həbsdə yatmışdır (Həsənzadə 2007, 243).

“İran zəiflik və çürümə içindədir. Xəzinə boş, təbii qaynaqlar kəşf edilməyib. İki güclü dövlət (Rusiya və İngiltərə) İranın müstəqilliyini təhdid edir” (İmamoğlu 2019, 23-24), – deyən Mirzə Mülküm xan avropalılılaşmağı və Qərbin dövlət idarə sistemini İranda tətbiq etməyə çalışırdı. Onun ən böyük tənqidçiləri isə xurafətçi ruhanilər idi. Onlar Qərb texnologiyasının qəbul edilməsinə mümkün sayır, lakin konstitusiyalı idarə sistemini rədd edirdilər. Mirzə Mülküm xan isə bu cür idarə sisteminin uzun təcrübələrin nəticəsi olduğunu, insanlığa daha faydalı olacağını bildirirdi (İmamoğlu 2019, 63). Mirzə Mülküm xan qeyri-məhdud hakimiyyətə malik olan şahın səlahiyyətinin parlament tərəfindən məhdudlaşdırılması ideyasını irəli sürürdü (Uyar 2008, 115-116).

“Məclisi-Tənziimat”, “Dəftəri-Tənziimat” və s. əsərlər yazaraq (Uyar 2008, 55), Osmanlının din və vicdan azadlığını təbliğ edən tənziimat qanunlarının bənzərini İranda reallaşdırmaq istəyən Mirzə Mülküm xan bu əsərlərini Nəsrəddin şaha da təqdim etmişdir (İmamoğlu 2019, 20). Mirzə Mülküm xan şahı ölkədə konstitusiyaya əsaslanan, qanunverici və icraedici orqanları olan demokratik idarə sistemi qurmağa təşviq edirdi (Alam 2004, 66-67).

Ölkədəki idarəetməni təkmilləşdirmək üçün 1859-cu ildə Nəsrəddin şahın yaratdığı Dövlət Şurası Məclisi Mirzə Mülküm xan tərəfindən tənqid edilmiş və o, belə demişdir: “Məclisə bu sualı vermək istəyirəm: İranın hansı problemini həll etdiniz? Dövlətimizi bu zillətdən qurtarmalıyıq” (İmamoğlu 2019, 35). Ölkənin əsas probleminin elmsizlik, qohumbazlıq və layiq olmayanların vəzifəyə gətirilməsi olduğunu bildiren Mirzə Mülküm xan “Kim ki, qanundan bəhs edir, onu xain və kafir elan edirlər” (İmamoğlu 2019, 47), – deyərək şikayət edirdi.

Qərbin dövlət idarə sistemini İranda tətbiq etməyə çalışan Mirzə Mülküm xan “Avropa millətləri bir çox mücadilədən sonra ədalət, azadlıq, seçib-seçilmə haqqına sahib oldular. Əgər müsəlmanlar həqiqətən də bu haqlara sahib olmaq istəyirlərsə, niyə Avropanı təqlid etmirlər?” (İmamoğlu 2019, 62) – deyirdi. Volter, Russo kimi Qərb filosoflarının xalqı zülmə qarşı mübarizəyə çağırıldığını deyən Mirzə Mülküm xan “Məzlum zülmə dözməməlidir” (İmamoğlu 2019, 72) deyərək, xalqı şahlıq rejiminə qarşı mübarizəyə səsləyirdi.

Ölkədə günahkarlara verilən cəzaların da qeyri-müəyyən və adama görə müxtəlif olduğunu yazan mütəfəkkir “Cəzalar hər bir günahkar üçün aydın və bərabər olmalıdır” (İmamoğlu 2019, 75-76), – deyirdi. “Qanun bütün İran məmləkətində, bütün İran təbəələri üçün bərabər olmalıdır; heç kimə qanunsuz cəza verilməməlidir; etiqad azadlığı olmalıdır” (İmamoğlu 2019, 78-79), – deyən Mirzə Mülküm xanın ən böyük əleyhdarları şahpərəstlər və xurafatçı ruhanilər idilər. Onlar Qərb texnologiyasının qəbul edilməsini mümkün sayır, lakin konstitusiyalı idarə sistemini rədd edirdilər. Mirzə Mülküm xan isə bu cür idarə sisteminin uzun təcrübələrin nəticəsi olduğunu, insanlığa daha faydalı olacağını bildirirdi (İmamoğlu 2019, 63). Mirzə Mülküm xan qeyri-məhdud hakimiyyətə malik olan şahın səlahiyyətinin parlament tərəfindən məhdudlaşdırılması ideyasını irəli sürürdü (Uyar 2008, 115-116).

“İranda hər şeyi bir nəfər (şah - Ə.F.) zəbt edib” (İmamoğlu 2019, 44), – deyən Mirzə Mülküm xan “Goftar dər rəfi-zülm” (“Zülmün ləğvi haqqında sözlər”) əsərində belə yazırdı: “Ya zalımlar zülmü tərk etməli, ya da məzmlar zülmə dözməməlidirlər” (Devebakan 2008, 61). Mirzə Mülküm xanı “Ruhül-qüds” (“Müqəddəs ruh”) adlandıran M.F.Axundzadə onun belə dediyini nəql edirdi: “Məzluma demək lazımdır ki, ey nadan! Sən ki, qüdrət, say və bacarıq cəhətdən zalımdan qat-qat artıqsan, bəs nə üçün zülmə qatlaşırsan?” (Axundzadə 2005, 268).

Mütəfəkkir “İran mədəniyyəti” adlı risaləsində İslam dininin mədəniyyətə mane olduğunu iddia edənləri də tənqid edir, “İslam dini mədəniyyətə müxalif deyil”, – deyirdi (İmamoğlu 2019, 62). Lakin o, fəlsəfə və s. dünyəvi elmlərin də məktəblərdə tədrisini tələb edirdi (İmamoğlu 2019, 82). Mirzə Mülküm

xan İranın və İslam dünyasının Qərb qarşısındakı məğlubiyyətini nadan din və dövlət xadimlərində görür və onları tənqid edirdi. “Bu ruhanilərin nə üstünlükləri var ki, belə geniş imtiyazlara malikdirlər?” – deyən mütəfəkkir onların öz rəzilliklərini vəzifə ilə pərdələdiklərini deyir (İmamoglu 2019, 47), “Nidayi-ədalət” risaləsində Avropanın inkişafını keşişlərin yaratdığı xurafat və mövhumatların qanlı mücadilələr nəticəsində yox edilməsi ilə əlaqələndirir və müsəlmanları bundan nümunə götürməyə çağırırdı (İmamoglu 2019, 30). Mütəfəkkir dini qanunların hakim olduğu İranda dünyəvi idarəetmə sisteminin qəbuluna çalışırdı (Pзаев 1989, 116).

İlk dəfə Mirzə Mülküm xan tərəfindən İranda ortaya qoyulan məşrutə ideyaları (İmamoglu 2019, 13) Hacı Ağa Ruhullah Nəcəfi İsfahani kimi mütərəqqi din xadimləri tərəfindən də dəstəklənirdi. Avropa qanunlarını Qurana uyğun sayan bu din xadimi yazırdı ki, “Məşrutə İslam deməkdir. Məşrutə istəmək islamı istəməkdir” (Uyar 2008, 82). Lakin Mirzə Mülküm xanı küfrlə ittiham edib, “Biz dinimizdən imtina etmək istəmirik. Allah bizə ağıl verib, Avropa qanunlarına möhtac deyilik”, – deyən xurafatçı ruhanilər də var idi (Karadeniz 2011, 105-106).

Maarifçi bir şəxsiyyət olan Mirzə Mülküm xan ziddiyyətli ictimai-siyasi xadim idi, adı dəfələrlə rüşvət qalmaqlarında hallanmışdır. Nəsrəddin şahın Avropaya səyahətlərində İranın təbii qaynaqlarının İngiltərəyə pay verilməsi üçün ingilislərdən rüşvət aldığı ortaya çıxmışdı (Karadeniz 2011, 105). Mirzə Mülküm xanın təşviqi ilə şah İranda istehsal edilən tütün və tənəkənin alqı-satqı və istehsalını 50 il müddətinə Gerald Talbotun Londondakı şirkətinin inhisarına vermişdi. Xalq buna şiddətlə etiraz etdi. Cəmaləddin Əfqani, təbrizli müctəhid Mirzə Cavad, Mirzə Həsən Şirazi kimi ruhanilər şahı, ingilislərə qarşı cihad fətvaları verdilər. Nəsrəddin şahı bu müqaviləni pozmağa məcbur oldu (Kurtuluş 2012, 4-5).

Mirzə Mülküm xan və azərbaycanlı mütəfəkkirlər

Mirzə Mülküm xanın yaradıcılığı və fəaliyyəti azərbaycanlı ziyalılar tərəfindən yüksək dəyərləndirilmişdir. “Molla Nəsrəddin” jurnalının 1907-ci il 30-cu sayındakı “Göz yaşları” məqaləsində C.Məmmədquluzadə “Qanun” qəzetini və onun naşiri Mirzə Mülküm xanın müsəlmanları vəhdətə dəvət edən yazılarından nümunələr verir və belə yazırdı: “Mirzə Mülküm xan “Qanun” qəzetinin onuncu nömrəsində üzünü müsəlmanlara tutub deyir: “Əgər sizdə şüur olsaydı və ən azı, ittifaqın mənasını bilsəydiniz, o vaxt hansı zalım cürət edə bilərdi ki, sizin insanlıq hüququnuza əl uzatsın?” (Məmmədquluzadə 2004 (1), 201).

XIX əsrin görkəmli ictimai-siyasi xadimi M.Tərbiyət “Danişməndani-Azərbaycan” əsərində Mirzə Mülküm xanın M.F.Axundzadə kimi əlifba isla-

hatı ilə məşğul olduğunu, “Məbdeyi-tərəqqi” (“İnkişafın başlanğıcı”), “Şeyx və vəzir” adlı kitablar yazdığını qeyd edir (Tərbiyə 1314, 5; Tərbiyə 2012, 31). Mirzə Mülküm xan əlifba islahatı mövzusunda olan “Şeyx və vəzir” adlı əsərini M.F.Axundzadəyə də göndərmiş və bu əsər onun tərəfindən bəyənilmişdir (Devebakan 2008, 112). Qeyd edək ki, “Şeyx və vəzir” əsəri osmanlı türkcəsində qələmə alınmışdır (Devebakan 2008, 49).

İlk dəfə 1863-cü ildə İstanbulda və 1872-ci ildə Tiflisdə Mirzə Mülküm xanla görüşən (Axundzadə 2005, 313) M.F.Axundzadə onun yaradıcılığını təqdir edir və ortaq fəaliyyət göstərirdilər. M.F.Axundzadə Mirzə Mülküm xana yazırdı ki, “Həqiqi alim və hörmətəlayiq Mirzə Kazımbəy də əlifba islahatını dəstəkləyir” (Pзaев 1989, 68). “Molla Nəsrəddin” jurnalının 1907-ci il, 3-cü sayındakı “Həmsəri” məqaləsində C.Məmmədquluzadə də Mirzə Mülküm xanın maarifçilik fəaliyyətini təqdir edir və belə yazırdı: “Alimi-yeganə (Mirzə Mülküm xan – Ə.F.) məzlumlar barədə bir kitab yazıb; tapın həmin kitabı və oxuyun” (Məmmədquluzadə 2004 (1), 129). Görkəmli Azərbaycan ziyalı Ə.Hüseynzadə isə “Siyasəti-fürusət” əsərində Mirzə Mülküm xanı “Üsuli-insaniyyəti təlqin edən xadim” (Hüseynzadə 2008, 339) adlandırmışdır.

Şahlıq rejiminə qarşı demokratik ideyaları müdafiə edən Mirzə Mülküm xan ərəb əlifbasının çətinliyini müsəlmanların elmi, ictimai-siyasi inkişafına maneə sayırdı (Devebakan 2008, 113). “Yeni yol” qəzetinin 1922-ci il 1-ci sayında Mirzə Mülküm xanın əlifba islahatı yolundakı fəaliyyətini təqdir edən C.Məmmədquluzadə onun belə dediyini nəql edirdi: “Əgər götürək üç yüz milyondan ibarət erməni və yunan mətbuatını, görürük ki, erməni və yunan mətbuatı bütün müsəlman mətbuatından yüksəkdir. Buna da səbəb ərəb hürufatının (hərflər-Ə.F.) çətinliyidir” (Məmmədquluzadə (2) 2004, 224). Lakin İran və Osmanlı hakimiyyəti və xurafatçı ruhanilər ərəb əlifbasını müqəddəs sayıb, hər hansı bir islahata qarşı çıxırdılar. Mirzə Mülküm xan M.F.Axundzadəyə yazdığı məktubda buna işarə edərək yazırdı ki, ruhanilər ərəb əlifbasını “dinin bir parçası” (Algar 1973, 91) sayırlar.

Mirzə Mülküm xan İstanbulda demokratik fikirli İran azərbaycanlıları tərəfindən nəşr olunan “Əxtər” qəzetində məqalələr yazır, qəzetin dəst-xəttini müdafiə edirdi (Kurtuluş 2016, 56-57). “Əxtər” qəzeti haqqında məlumat verən “Əkinçi” qəzetinin 1876-cı il 5-ci sayındakı “Daxiliyyə” məqaləsində yazırdı ki, “Əgərçi İstanbul şəhərində müsəlmanlar üçün çox qəzet çap olunur, amma onlar osmanlı dilində olduğundan bizim üçün elə ləzzət eləməz, lakin “Əxtər” qəzeti fars dilində çap olunduğuna və fars dili bizim vilayətlərdə çox işləndiyinə ümidvarıq ki, onu bizim tərəflərə gətirdən çox ola” (Əkinçi 2005, 121-122). “Əxtər” qəzeti şahlıq rejimini tənqid edib, demokratik dəyərləri müdafiə edirdi. Bu səbəbdən İrana gətirilməsi qadağan idi (Alam

2004, 93). Mirzə Mülküm xanın məşrutıyyəət fikirləri görkəmli azərbaycanlı mütəfəkkir Cəmaləddin Əfqaniyə (Karadeniz 2011, 108) və məşrutə dövrünün Cənubi Azərbaycandan olan deputatı, görkəmli ictimai-siyasi xadim Seyid Həsən Tağızadəyə böyük təsir göstərmiş (Şəfiyeva 2009, 183), “Qanun” qəzeti XX əsrin əvvəlində İranda yenidən nəşr olunmuşdur.

Nəticə

Deyə bilərik ki, İranda müsəlman kimi özünü təqdim edən Mirzə Mülküm xanın Avropada xristian qız ilə kilsədə evlənməsi, missionerlərlə yazışmalarında özünün xristian olduğunu bildirməsi və ölərkən yandırılmasını vəsiyyəət etməsi dini baxımdan onun səmimiyyətinə şübhələr yaratmışdır. Ziddiyyəətli bir şəxsiyyəət olmasına baxmayaraq, Mirzə Mülküm xan XIX əsr İranda demokratik dəyərlərin, maarifçiliyin yayılmasında, şahlıq rejiminə və xurafata, mövhumata qarşı mübarizədə böyük rol oynamışdır. İran məşrutə inqilabının təməllərinin qoyulmasında da onun demokratik ideyaları təsiredici olmuşdur. Mütəfəkkirin maarifçilik fəaliyyəti M.F.Axundzadə, C.Məmmədquluzadə, C.Əfqani, S.H.Tağızadə kimi azərbaycanlı ziyalılar tərəfindən təqdir edilmişdir. C.Məmmədquluzadə “Həmşəri”, “Göz yaşları”, “Bizim işlərimiz”, “Keçi” və s. felyetonlarında Mirzə Mülküm xana, onun “Qanun” qəzetinə müraciət etmişdir. Mirzə Mülküm xanın əsərlərinin tədqiqi XIX əsr – XX əsrin əvvəllərində İran və Yaxın Şərq tarixinin öyrənilməsi baxımından və mütəfəkkirin Azərbaycan ziyalıları ilə əlaqəsini tədqiq etmək cəhətdən xeyli əhəmiyyətə malikdir.

ƏDƏBİYYAT

Axundzadə M.F. (2005). Əsərləri. Üç cildə. II cild. Tərtib edən: H.Məmmədzadə. Bakı: Şərq-Qərb, (376 s.).

Alam Tabriz A. (2004). Aydınların, dini liderlər və esnafın İranın yakın dönm toplumsal hərəketlərindəki və devrimlərindəki rollərinin incelenməsi. Ankara: Ankara Üniversitesi, (256 s.).

Algar H. (1989). Ahundzade Mirza Feth Ali // TDV İslam Ansiklopedisi, II cild, İstanbul, (s.186-190).

Algar H. (1973). Mirza Malkum Khan. A Biographical Study in Iranian Modernism. California: University Press of California, (337 p).

Algar H. (2005). Mirza Melkum han // TDV İslam Ansiklopedisi, XXX cild, İstanbul, (s.164-166).

Algar H. (1980). *Religion and the State in Iran, 1785–1906: The Role of the Ulama in the Qajar Period*. California: University of California Press, (286 p).

Cəlil Məmmədquluzadə Ensiklopediyası. (2008). Red: Anar və b. Bakı: Şərq-Qərb, (320 s.).

Devebakan M. (2008). İranın modernləşmə və məşrutiyətə keçiş sürecində önəmli bir aktör: Mirza Malkum Han (1833–1908). Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi, (135 s.).

Əkinçi. (2005). 1875-1877. Tam mətni. Transliterasiya: T.Həsənzadə. Bakı: Avrasiya, (496 s.).

Həsənzadə T. (2007). XVIII-XIX əsrlərdə İranda yaşamış azərbaycanlı ictimai-siyasi xadimlər (Mehdi Bəmdadın “Tarixi-ricali-İran” əsəri əsasında). Bakı: Nurlan, (319 səh.).

Hüseynzadə Ə. (2008). Seçilmiş əsərləri. II cild. Bakı: Çapaşoğlu, (579 s.).

İmamoglu O. (2019). Mirza Malkum hanın risalelerinde İran modernləşməsi. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, (105 s.).

Karadeniz Y. (2011). İran Batılılaşma Hərcetində Mirza Malkum Han'ın Rolü (1833-1908) // SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosial Bilimler Dergisi, Sayı: 23, (s.103-111).

Kəsrəvi Ə. (2003). İranın məşrutə inqilabının tarixi. I cild. Tərc: A.Ə.Haşimi (Cavanşir). Essen, (528 s.).

Kəsrəvi Ə. (1343). Tarixə-məşrutəyə-İran. Tehran: Müəssəseye-intişarə-Əmir Kəbir, (906 s.).

Kurtuluş R. (2016). Ahter // TDV İslam Ansiklopedisi, Ek-1-ci cild, İstanbul, (s. 56-57).

Kurtuluş R. (2012). Tütün // TDV İslam Ansiklopedisi. 42-ci cild. İstanbul, (s. 4-5). Məmmədquluzadə C. (2004). Əsərləri. II cild. Bakı: Öndər nəşr., (584 s.).

Məmmədquluzadə C. (2004). Əsərləri. IV cild. Bakı: Öndər nəşr., (472 s.).

Şəfiyeva Ə. (2009). S.H.Tağızadənin elmi-pedaqoji fəaliyyəti // Tarix və onun problemləri, №3, (s.182-185).

Tərciyət M. (1314). Dənışməndane-Azərbaycan. Tehran, (414 s.).

Tərciyət M. (2012). Dənışməndani-Azərbaycan. Bakı: Elm və təhsil, (129 s.).

Uyar M. (2008). İranda modernləşmə və din adamları. İstanbul, Emre yay., (336 s.).

Rzəev A. (1989). Мухаммед Али Мирза Казем-Бек. Москва: Наука, (199 с.).

д.ф.но истории Али Фархадов

РЕЛИГИЯ, ПОЛИТИКА И ПРОСВЕЩЕНИЕ В ГАДЖАРСКОМ ИРАНЕ: ПРИМЕР МИРЗЫ МУЛЬКУМ-ХАНА

РЕЗЮМЕ

В статье рассматривается и анализируется религиозно-политическая и просветительская ситуация в Иране в гаджарский период на основе произведений Мирзы Мультум-хана. Просветительная деятельность Мирзы Мультум-хана, общественно-политического деятеля гаджарского государства, жившего в XIX – начале XX века, впервые изучается подробно благодаря имеющимся источникам и литературе. Он был одним из самых известных интеллектуалов гаджарского периода. Творчество Мирзы Мультум-хана, работавшего во имя просвещения мусульманских народов, высоко оценили такие азербайджанские интеллектуальные деятели и просветители, как М.Ф.Ахундзаде, Дж.Мамедгулузаде, Дж.Афгани, С.Х.Тагизаде. Мысли Мирзы Мультум-хана оказали большое влияние на интеллектуалов конституционного периода из Южного Азербайджана. Идеи Мирзы Мультум-хана сыграли свою роль в победе конституционной революции в Иране. Журнал «Молла Насреддин» пропагандировал демократические идеи Мирзы Мультум-хана. Отстаивая демократические идеи, направленные против монархии и суеверного духовенства, Мирза Мультум-хан хотел реформировать арабский алфавит, снизить престиж духовенства, положить конец притеснению простых людей феодалами, установить парламентаризм и демократический порядок. Он считал применение демократических европейских законов в Иране необходимым для научного, социально-политического развития мусульман. Газета «Канун» Мирзы Мультум-хана, публиковавшаяся в Лондоне, подвергала резкой критике феодальный режим в Иране и поэтому была запрещена к ввозу в Иран. Изучение творчества Мирзы Мультум-хана, боровшегося с монархией и реакционным суеверным духовенством, имеет большое значение с точки зрения изучения истории Ирана и Ближнего Востока в XIX - начале XX веков и взаимоотношений мыслителя с Азербайджаном. В статье рассмотрены эти вопросы.

Ключевые слова: Иран, Мирза Мультум-хан, религия, политика, просвещение

Asist. Prof. Ali Farhadov

**RELIGION, POLITICS AND ENLIGHTENMENT IN QAJAR IRAN:
AN EXAMPLE OF MIRZA MALKUM KHAN**

ABSTRACT

The article discusses, presents and analyzes the religious, political and educational situation of Iran in the Qajar period based on the works of Mirza Malkum Khan. The educational activities of Mirza Malkum Khan, a socio-political figure in the Qajar state, who lived in the 19th and early 20th centuries, are first studied in a complex way thanks to available sources and literature. One of the most famous intellectuals of the Qajar period was Mirza Malkum Khan. Enlightening Muslim peoples, Mirza Malkum Khan's oeuvre was highly appreciated by Azerbaijani intellectuals such as M.F.Akhundzade, J.Mammadguluzade, J.Afgani, and S.Kh. Taghizade. Mirza Malkum Khan's thoughts had a great influence on the intellectuals from the constitutional period of South Azerbaijan. The ideas of Mirza Malkum Khan played a supporting role in the victory of the constitutional revolution in Iran. The journal of *Molla Nasraddin* promoted the democratic ideas of Mirza Malkum Khan. Defending democratic ideas against the monarchy and superstitious clergy, Mirza Malkum Khan wanted to reform the Arabic alphabet, reduce the prestige of the clergy, put an end to the oppression of the feudal lords, restore parliamentarism and democratic order. He considered the application of democratic European laws in Iran necessary for the scientific, socio-political development of Muslims. *The Kanun* newspaper published in London by Mirza Malkum Khan, sharply criticized the feudal regime in Iran and was therefore banned from dissemination in Iran. Studying Mirza Malkum Khan's works is of great importance from the aspect of studying the history of Iran and the Middle East in the 19th - early 20th centuries and the relationship of the thinker with Azerbaijan. The article discusses these questions.

Keywords: *Iran, Mirza Malkum Khan, the religion, politics, enlightenment*

Çapa tövsiyə etdi: t.f.d. R.Ə.Mustafa

ƏLİŞİR NƏVAININ DİNİ-ELMİ ƏSƏRLƏRİ

(“*Minacat*”, “*Nəzmül-cəvahir*” və “*Hədisi-ərbəin*”)

fil.e.d. Almaz Ülvi Binnətova,

*AMEA Nizami Gəncəvi adına Ədəbiyyat İnstitutu
“Azərbaycan-Türkmənistan-Özbəkistan ədəbi
əlaqələr” şöbəsinin müdiri
almazulvi1960@mail.ru*

XÜLASƏ

Əlişir Nəvai şəriət və təsəvvüf elminin dərin bilicisi, nəzəriyyəçisi, hətta nəzarətçisi kimi ad çıxarmışdır. O, İslam ehkamlarını ilk dəfə türk dilində türk xalqları üçün yazıb ortaya qoyan ulu şəxsiyyət olmuşdur. Din və əxlaqi dəyərləri özündə ehtiva edən “*Minacat*”, “*Nəzmül-cəvahir*” (“*Nəzmə düzül-müş cəvahiratlar*”), “*Qırx hədis*” (“*Hədisi-Ərbəin*”), “*Quş dili*” (“*Lisanüt-teyr*”), “*Məhbubul-qülub*” (“*Könüllərin sevgilisi*”), “*Siracul-müsliman*” (“*Müsəlmanların çırağı*”) və “*Risaleyi-tiyr andoxtan*” (“*Oxatma haqqında risalə*”) əsərləri həm dövründə, həm də bu gün aktual xarakterdədir. “*Minacat*” (“*Allaha dua*” və ya “*Allaha yalvarışlar*”) əsəri Allaha xitabən yazılan ifadələrdən ibarət olub, məzmun və ifadə tərzini baxımından gözəl duyğu tərənnümüdür. “*Minacat*”ın dili – ruhaniyyət aləminin dərinliklərinə varan şairin insanlara tövsiyəsi, nəfs toxluğu, insani hisslərin daim üst qatda yer alması və s. kimi mənəvi duyğuların insanlara aşılmasıdır. Dahi filosof Əbdürrəhman Caminin “*Hədisi-Ərbəin*” adlı əsər üzərində çalışdığını bilən Əlişir Nəvai Ustadının bu addımını yüksək dəyərləndirmiş və ondan izn alaraq həmin əsəri Cığatay türkcəsinə çevirmək istədiyini xahiş etmişdir. Beləliklə, Əlişir Nəvai imzası ilə türk ədəbi dilində yazılan “*Hədisi-ərbəin*” əsərini Əbdürrəhman Caminin əsərinin mövzusunda götürsə də, eyni ildə, eyni şəkildə yazsa da, amma başqa bir ifadə ilə dördmisləlik qitələr halında yazmışdır. Peyğəmbərə həsr olunmuş hədislərin əvvəl ərəbcə, daha sonra onların – hədislərin məna və mahiyyətini türk dilində yazılması səbəb olmuşdur. “*Nəzmül-cəvahir*”in qədim dini – tarixi məzmun daşıyan, əxlaqi dəyərləri özündə ehtiva edən süjeti vardır. Əsəri İslam dininin ilk xəlifələrindən biri Həzrət Əliyə məhəbbət – ehtiram nişanəsi kimi dəyərləndirmək olar.

Tədqiqatımızın bu bölümündə Əlişir Nəvainin dini-elmi yaradıcılığını əhatə edən əsərlərindən üçü haqqında (“Minacat”, “Hədəsi-ərbəin” və “Nəzmul-cəvahir” əsərlərinin məzmun və şərhindən) bəhs edilir.

***Açar sözlər:** Əlişir Nəvai, Həzrət Əli, İslam mədəniyyəti, Əlişir Nəvainin dini əsərləri, klassik ədəbiyyat, İslam əxlaqı.*

Həyat və yaradıcılığı haqqında. Böyük mütəfəkkir, filosof, şair və dövlət xadimi Əmir Əlişir Nəvai (əsl adı Nizaməddin Mir Əlişir) 1441-ci il fevral ayının 9-da Heratda doğulmuşdur. Onun atası Teymurilər sarayına yaxın zadəgan ailəsindən idi. Əlişir Nəvainin atası Qiyasəddin Kiçginə Bahadur bir müddət Səbzəvar şəhərinin hakimi olmuşdur. Bu səbəbdən, uşaqlıqdan bir yerdə böyüyən Əlişir Nəvai ilə Hüseyn Bayqaranın yoldaşlığı dostluğa çevrilmişdir. Xorasan vilayətinin mərkəzi Heratda hakimiyyətə gələn Hüseyn Bayqara sarayında Əlişir Nəvaini əvvəlcə möhürdar, az sonra – 1472-ci ildə isə baş vəzir təyin etmişdir. Ə.Nəvainin yüksək əxlaqı, elmi, qabiliyyəti, zəkası, fitrətən fazilliyi dostunu bu addımı atmağa sövq etmişdir. O, hələ uşaqlıq illərindən - 10-12 yaşlarından türk və fars dillərində şeirlər yazardı. Atası onun elmə, ədəbiyyata olan həvəsini, istedadını görüb təhsilinə xüsusi diqqət ayırmışdı. Dövrün tanınmış şair və ədibləri, xüsusən türk ədəbiyyatı qarşısındakı böyük xidmətləri ilə seçilən Seyid Həsən Ərdəşir və o illərin şöhrətli şairi Lütfi ona ustalıq – müəllimlik etmişdir. Əlişir Nəvai gənclik illərindən Şərqi dahi mütəfəkkirləri Nizami Gəncəvi, Fəridəddin Əttar, Qasım Ənvar və digər klassik şair və filosofların əsərlərini dərinlən mənimsəmişdir. Bütün bunlar onun poetik yaradıcılığının inkişafına böyük təsir göstərmişdir.

Əlişir Nəvai dostu, şair-filosof Əbdürrəhman Caminin məsləhəti ilə dahi Nizami Gəncəvinin “Xəmsə”sinə türk dilində “cavab” yazaraq, türk ədəbi dilinin banisi kimi ümumtürk ədəbiyyatı tarixində yer tutmuşdur. Nəhəng ədəbiyyat meydanına cəmi üç ildə bəxş etdiyi (1483-85) 64 000 misralıq “Xəmsə”si “Heyrət ül-əbrar”, “Fərhad və Şirin”, “Leyli və Məcnun”, “Yeddi səyyarə” və “Səddi-İsgəndəri” adlı məşhur əsərlərdən ibarətdir. “Heyrət ül-əbrar” (1483, “Möminlərin heyreti”) poeması əxlaq və təsəvvüfə aid mükəllimələrdən ibarətdir. “Xəmsə”yə daxil olan poemalar içərisində “Fərhad və Şirin” (1484) əsəri xüsusi əhəmiyyətə malikdir. Müəllif Nizami Gəncəvinin Fərhadından fərqli olaraq, burada əməkçi nəslin nümayəndəsi Fərhadı əsərinin baş qəhrəmanına çevirmişdir. “Yeddi səyyarə” (1484, bu əsəri “Bəhram Gur” da adlandırırlar) məsnəvisində Bəhram Gurun Dilaram ilə məhəbbət

macərəsindən danışılır. Nizami Gəncəvinin poemasından fərqli olaraq, Əlişir Nəvainin əsərində hekayələri yeddi gözəl deyil, yeddi səyyah danışır. Bu hekayələrin məzmunu xalqın həyatından, məişətindən, dövrün ictimai-siyasi mühitindən alınmışdır. “Leyli və Məcnun” (1484) bütün Şərqdə yayılmış müqəddəs mövzuya – sevginin, eşqin yenilməzliyinə, bəşəriyyətinə həsr olunmuşdur. “Səddi-İsgəndəri” (1485) məsnəvisi şairin fəlsəfi fikrinin, düşüncəsinin məhsuludur. Qədim yunan filosofları – Əflatun, Ərəstun və Sokratın fəlsəfi baxışları, alim-hökmdar İsgəndərin humanizmi, ideal obrazı əsərin əsas xəttini təşkil edir. Əlişir Nəvai İskəndər obrazını dövrün zalım hökmdarlarına qarşı qoymuşdur. Cəmi üç il ərzində Şərq ədəbiyyatında yeni “Xəmsə” yaratmaq Əlişir Nəvainin yüksək şairlik istedadının nəticəsi idi. Onun “Xəmsə”sində böyük türk ruhu diqqətdən yayınmır.

Əlişir Nəvai özünün hazırladığı, cığatay türkcəsində yazdığı lirik şeirlərindən ibarət dörd “Divan”ı, əslində, lirik-fəlsəfi duyğularının, həyata gerçək baxışlarının məcmusudur və 1498-ci ildə “Xəzain ül-məani” (“Mənalər xəzinəsi”) adlı ümumi başlıq altında dörd divanını: (“Cahar divan”) – “Qəraüb üs-siğər” (“Uşaqlığın qəribəlikləri”), “Nəvadir ül-şərab” (“Gənclik nadirlikləri”), “Bədaye ül-vüsət” (“Orta yaşın gözəllikləri”), “Fəvaid ül-kibar” (“Böyüklüyün faydaları”) toplamışdır. O zaman Əlişir Nəvai Məşhəd şəhərində yaşayırdı.

Əlişir Nəvainin fars dilində yazdığı şeirlərindən – qəzəllərdən, qəsidələrdən, tuyuqlardan, müxəmməslərdən, müsəddəslərdən... ibarət hazırladığı “Divani-Fani” adlı əsəri mövcuddur. “Divani-Fani” adlı divanına topladığı qəzəllərin çoxu yüksək sənətkarlıq qüdrəti ilə Hafız Şirazi, Əmir Xosrov Dəhləvi, Əbdürrəhman Cami, Kamal Xocəndi və başqa görkəmli söz sənətkarlarına yazılmış nəzirələrdir. Türk dilində yazdığı şeirlərinə “Nəvai”, fars dilində yazdığı şeirlərinə “Fani” təxəllüslərini seçən Əlişir Nəvaiyə Xorasan şahı Əbülqasım Babur “İki dil ağası” (“Zul-lisaneyn”) adını vermişdir. “Nəvai” sözü “musiqili”, “təravətli”, “fani” sözü isə “ətibarsız”, “ötərgi”, “boş” mənasını verir.

Əlişir Nəvainin əsərləri hələ sağlığında böyük şöhrət qazanmışdır. Onun əsərləri dünyanın ən müxtəlif kitabxanalarına yayılmış və qorunmuş, müasir dövrümüzə qədər gəlib çıxmışdır. Nəvai yaradıcılığında – lirikasında, poemalarında yüksək mənəviyyat məsələlərindən, təsəvvüfdən söhbət açılır.

Dahi şair türk dilində xeyli elmi-filoloji və dini-təsəvvüfi əsərlər yazmışdır: Dil-ədəbiyyat məsələlərindən bəhs edən “Mühakimətül-lüğəteyn”, “Mizanul-əvzan” və “Səbat əbhur” adlı əsərləri, “Mühakimət ül-lüğəteyn” (“İki dilin müqayisəsi”, 1499) əsəri o dövr üçün (elə indi də) çox əhəmiyyətli idi. O, bu elmi əsərində türk dilinin incəliklərindən, türk folklor və etnoqrafiyasının zənginliyindən söz açmış, türk dilinin gözəlliyini və zənginliyini nümayiş etdirərək, fəxarətdolu xoş hisslərini qələmə almışdır. “Mizanül-əvzan” (“Vəznlərin

mizanı”, 1492) əsərində ümumtürk əruzunun nəzəri əsaslarından bəhs edilir. “Səbat əbhur” isə ərəb dilçiliyinin izahlı lüğətindən bəhs edir.

“Münşəat” (“Məktublar”, 1494) şairin türk dilində rəsmi məktubları toplanmışdır. “Vəqfiyyə” əsərində isə (1482) özünün xeyriyyəçilik işlərindən bəhs edilir.

Əlişir Nəvainin “Nəsaimul-məhəbbət” (“Sevgi mehləri”, 1496) və “Məcəlisun-nəfais” (“Nəfis məclislər”, 1491) adlı təzkirələri türk xalqlarının ədəbiyyat tarixinə ərməğandır.

Əlişir Nəvai tarixi mövzuda traktatlar müəllifi kimi də məşhurdur: “Tarixi mülükul-əcəm” (“Əcəm şahlarının tarixi”, 1488) və “Tarixi-ənbiya və hükəma” (“Peyğəmbərlər və müdriklərin tarixi”, 1485-1488) əsərləri dediklərimizə əyani sübutdur.

Şairin memuar janrında yazdığı əsərlərə Əbdürrəhman Camiyə həsr etdiyi “Haləti-Seyid Həsən Ərdəşir” (“Seyid Həsən Ərdəşirin tərcümeyi-halı və şəxsiyyəti”, 1491) “Xəmsət ül-mütəhəyyirin” (“Beş heyrat”, 1492-1494) və “Haləti-Pəhləvan Məhəmməd” (“Məhəmməd Pəhləvanın tərcümeyi-halı və şəxsiyyəti”, 1493) əsərlərini qeyd edə bilərik.

Əlişir Nəvainin dini əsərləri sırasında yeddi əsərin adını çəkmək olar: “Hədisi-ərbain” (“Qırx hədis” və ya “Qırx rübai” də adlandırırlar, 1481), “Nəzmül-cəvahir” (“Nəzmə düzölmüş cəvahirat”, 1485), “Siracül-müslimin” (“Müsləmanlar çırağı”, 1488), “Məhbubul-qülub” (“Urəklərin sevgilisi”, 1500), “Risaleyi-tiyər əndoxtan” (“Oxatma haqqında risalə”), “Minacat” (“Allaha yalvarışlar” və ya “Allaha dua”, 1500). “Lisanut-teyr” (“Quş dili”, 1499) poeması fəlsəfə və təsəvvüf məsələlərinə həsr edilmişdir. Şair bu əsəri Sultan Hüseynə ithaf etmiş, uşaqlıq illərindən sevərək oxuyub-əzbərlədiyi, öyrəndiyi filosof Fəridəddin Əttarın “Məntiqut-teyr” (“Quşların məntiqi”) əsərinə cavab olaraq yazmışdır.

Adlarını qeyd etdiyimiz bu və digər əsərlər həm ədəbi-bədii xarakterinə, dilinə, məzmununa, mövzusuna, həm də elmiliyinə, fəlsəfi mahiyyətinə görə ümumtürk ədəbiyyatının möhtəşəm ədəbi abidələrindəndir. Burada dövrün ictimai-siyasi məsələlərinə dair müəllifin baxışları öz əksini tapmışdır. Əlişir Nəvainin əsərləri əxlaqi-fəlsəfi dəyəri ilə beş əsrdən artıq zaman keçməsinə baxmayaraq, bu gün də sevilir, dünya dillərinə tərcümə olunur, nəşr olunur və bütün zamanlarda tədqiqatçıların - ədəbiyyatçıların, dilçilərin, tarixçilərin, filosofların, ilahiyyatçıların, coğrafiyaçıların... tədqiqat obyektidir.

Qeyd edək ki, Əlişir Nəvai Herat, Məşhəd və Səmərqənd şəhərlərində dövrün məşhur ziyalılarından dərs almışdır.

Əlişir Nəvai 1501-ci il yanvar ayının 3-də dünyaya vida etmişdir. O, doğulduğu Herat şəhərində, Gövhərşad bəyim türbəsinin yanında dəfn edilmişdir (Ülvi 2016, 7-16).

Giriş

Əlişir Nəvaiyə həm “Əmir”, həm də “Mir” deyə müraciət olunub. “Əmir” – onun dövlət taxtında tutduğu vəzifəsinə, “Mir” isə dahi mütəfəkkirin dini-elmi fəaliyyətinə görə deyilib. Böyük şəxsiyyətə Dövlətşah Səmərqəndi şairə “Mir Nizaməddin”, yəni dinin nizami-qanunu” adını vermişdir. “Həzrət Nəvai bir çox qiymətli əsərlərində, xüsusən “Xəmsə” dastanlarının müqəddimələrində yazdığı Allaha həmd, minacat, Peyğəmbərə nət və Sultan Hüseyn Bayaraya mədhiyyələri bu fikrimizi təsdiqləyir”. Bütün bu əsərlərə istinadən deyə bilərik ki, Əlişir Nəvai şəriət və təsəvvüf elminin dərin bilicisi, nəzəriyyəçisi, hətta nəzarətçisi kimi ad çıxarmışdır. O, İslam ehkamlarını türk xalqları üçün ilk dəfə türk dilində yazıb ortaya qoyan dahi şəxsiyyət olmuşdur. Din və əxlaqi dəyərləri özündə ehtiva edən “Minacat”, “Nəzmul-cəvahir”, “Hədisi-ərbəin”, “Lisanut-teyr”, “Məhbul-qulub”, “Siracul-müsli-min” və “Risaleyi-tiyr əndoxtan” əsərləri həm dövründə, həm də bu gün aktualdır.

Bunlardan başqa, Əlişir Nəvai türk dilində yazdığı 20 adda elmi-filoloji və nəsr əsərlərinin müəllifidir (farsca yazdıqlarından başqa). Bu əsərlərin içərisindən yeddisi sırf dini-elmi məzmun xarakteri daşıyır. İlk olaraq, təqdim etdiyimiz mətnə dahi mütəfəkkirin dini-elmi əsərlərinin qısa məzmun-xülasəsini və yazılma tarixlərini aşağıdakı kimi sıralaya bilərik. Əsərlərin adını orijinalda olduğu kimi, eyni zamanda, Azərbaycan dilində də verməyi məqsəduyğun bildik (hazırkı tədqiqatda həmin əsərlərdən üçünün məzmun və qayəsini, elmi şərhini təqdim edirik).

“*Minacat*” (“*Allaha dua*” və ya “*Allaha yalvarışlar*”) yazılma tarixi məlum olmadığından, adına – məzmununa uyğun olaraq tədqiqatımızın Giriş xülasəsinə “*Bismillah*” – deyə “*Minacat*”ı ilk olaraq təqdim edirik. Amma şairin yaradıcılığına, eləcə də əsərlərinin ruhuna uyğunluğu baxımdan “*Minacat*”ı şairin ömrünün son vaxtlarında yazdığını qeyd edə bilərik.

Beləliklə, “*Minacat*” – “*Allaha dua*” və ya “*Allaha yalvarışlar*”. Əsər Allaha xitabən yazılan ifadələrdən ibarət olub, məzmun və ifadə tərzini baxımından gözəl duyğu yaşantısıdır. “*Minacat*”ın dili - ruhaniyyət aləminin dərinliklərinə varan şairin insanlara tövsiyəsi, nəfs toxluğu, insani hisslərin daim hər şeydən əvvəl yer alması və s. kimi mənəvi duyğuların insanlara aşılmasıdır.

“*Hədisi-Ərbəin*” (“*Qırx hədis*” və ya “*40 rübai*”). 1481-ci ildə yazılıb. Dahi filosof Əbdürrəhman Caminin “*Hədisi-Ərbəin*” adlı əsər üzərində çalışdığını bilən Əlişir Nəvai ustadının bu addımını yüksək dəyərləndirmiş və ondan izn alaraq həmin əsəri Cığatay türkcəsinə çevirməyi xahiş etmişdir. Beləliklə, Əlişir Nəvai imzası ilə türk ədəbi dilində yazılan “*Hədisi-Ərbəin*”

əsərini Əbdürrəhman Caminin əsərinin mövzusunda götürüb, eyni ildə, eyni şəkildə yazsa da, başqa bir ifadə ilə – dördmisləlik qitələr halında yazmışdır. Peyğəmbərə (s) həsr olunmuş hədisləri əvvəl ərəbcə, daha sonra onların – hədislərin məna və mahiyyətini türk dilində, həm də şeir dili ilə yazmışdır.

“Nəzmul-cəvahir” (“Nəzmə düzülmüş cəvahirat”) 1485-ci ildə yazılıb. Bu əsər qədim dini-tarixi məzmun daşıyaraq, əxlaqi dəyərləri özündə ehtiva edir. Daha doğrusu, İslam dininin ilk xəlifələrindən biri Həzrət Əliyə (ə) ehtiram əlaməti kimi dəyərləndirmək olar. “Nəzmul-cəvahir” (“Nəzmə düzülmüş cəvahirat”) əsəri Həzrət Əlinin (ə) “Səpələnmiş incilər” (“Nəsrül-ləli”) toplusundakı mənzum hikmətlərin tərcüməsi əsasında yaradılmış rübailər məcmusudur (268 hukmətə yazılmış 290 rübai).

“Lisanut-teyr” (“Quş dili”) 1498-1499-cu illərdə yazılıb. Əsər bəsirət gözü (ağıl-idrak gözü, təfəkkür gözü, qəlb gözü, ibrət gözü) ilə qələmə alınmışdır. Bu əsər, sözün tam mənasında, dünyanı dərk hadisəsidir, nəfslə bağlı təsəvvüfi dastandır. Mənəvi eşqin şövq və zövqündən təsirlənərək təsəvvüfün incəliklərini açıqlayan “Lisanut-teyr” mərifət və irfan yolunun əsaslarına söykənir, öyrədir. Bütün hadisə və təfəsilatlar məcazi məna daşdığından, alleqorik xüsusiyyətə malikdir, əsas qəhrəmanları quşlardır. Baş qəhrəmanları isə Simurq (anqa) və Hüd-hüddür (şanapipik). Bunlardan əlavə, 14 quş da iştirakçısıdır, həmin quşlar əsərdəki hadisələrin daim mərkəzində görünən obrazlardır.

“Siracül-müslimin” (“Musəlmanların cırağı”) 1499-cu ildə yazılıb. “Siracül-müslimin” İslamın Türkünstan elində geniş yayılmağa başladığı dövrlərdə qələmə alınmışdır. O zamanlar Əlişir Nəvai yaşadığı dövrdə bütün ədəbiyyat ərəb, az qismi isə fars dilində idi. Əlişir Nəvainin məqsədi İslam əhkamlarını – qanun-qaydalarını xalqa öz dilində çatdırmaq idi. Yəni xalq İslam əxlaqını anlamadığı ərəb dilində başa düşməyərək itaət etməkdənsə, öz dilində də bunları anlamasının əhəmiyyətini çatdırmaq idi. “Müsəlmanların cırağı”-ni məhz bu nöqteyi-nəzərdən araya-ərsəyə gətirməyi özünə borc bilmişdir. Əsərin ən böyük özəlliyi, yeniliyi, fəlsəfi-estetik qayəsi məhz bundan ibarətdir. Ömrünün sonunda, özünün də yazdığı kimi zəif, halsız vücudu ilə, amma ruhunu Allaha, İslam Peyğəmbərinə (s) təslim etmiş şair xalqına, millətində, İslam əhli olan sadə türk insanlarına bu borcunu da ödəyə bilmişdi.

“Məhbubül-qülob” (“Könüllərin sevgilisi”) 1500-cü ildə yazılıb. “Məhbubül-qülob” əsəri mədəniyyət tariximizdə, ümumtürk ədəbiyyat tarixində ali əxlaq dərslidir, nəsihətlərlə dolu müdrik kəlamlardır. Əlişir Nəvai bu əsərində dövlət idarəçiliyi və ailə məişət məsələlərinə dair həyat təcrübəsini hekayətlər şəklində oxucuya çatdırmışdır. Məzmunu dahi mütəfəkkirin zəngin həyatı müşahidələri, bədii düşüncələri, dünya dərkini fəlsəfi yekunundan

ibarətdir. Eyni zamanda, bir sıra məsələləri – öz dövrünün ictimai-siyasi hadisələrini, hakim məfkurə (iqtidar ideologiyası) ilə arasında əlaqəsinin yeni şərhini verir.

“*Risaleyi-tiyr andoxtan*” (“*Oxatma haqqında risalə*”). Əsərin yazılma tarixi məlum deyil. “*Risaleyi-tiyr andoxtan*” (“*Oxatma haqqında risalə*”) çox kiçik həcmdə (cəmi 675 sözdən ibarət) maraqlı bir əsərdir. Oxatma sənətinin tarixi, fəzilətləri və mahiyyəti haqqında hədis və dini rəvayətlərlə əhatələnmiş gözəl, oxunuşu su kimi axan, məzmunu ruhu aydınladan bir dastandır. Əsərdə bu dünyanın yaranışının fəzilətlərini – əməyin, zəhmətin, bu yolda çəkilən qayğının, halallığın gözəllikləri təqdim edilir. Hər nə varsa, kim nə edir, nə iş görürsə, hamısı Allahın hökmündədir, Allahın xəbəri var, hər kəsə, hər işə yol açan, yol göstərən Uca Rəbbimizdir. Əsər sırf dini məzmun daşsa da, əxlaqi dəyərlər insan oğlunun yer üzündə çəkdiyi zəhmətin halallığına işarədir. Oxatmanın fəzilətləri hədislər vasitəsilə anladılır.

“**Minacət**” (“**Allaha dua**” və ya “**Allaha yalvarışlar**”)

Əlişir Nəvainin bu əsəri 1499-1500-cü illərdə yazdığı nəzərdə tutulur. Bəzi tədqiqatçılar isə əsərin yazılma tarixinin məlum olmadığını qeyd edirlər. “*Minacət*” qısa cümlələrlə Allaha dua etmək, Allaha xitabən – yalvarış, Ondan imdad, dilək istəmək tərzində yazılıb. Bu əsər “mənsur “yalvarış”ların ən gözəllərindəndir (Levend, 1968, 7-13). Nəvainin mənsur əsərləri arasında da dil və üslub cəhətdən ən mükəmməli sayılır. Topqapı və Fateh kitabxanalarındakı əlyazma nüsxələrinin başında olan nüsxələrdən biridir” (Levend, 1968, 7-13). Şərq ədəbiyyatında “ədəbi təsnifata” görə əsərlər Allaha həmd və Peyğəmbərin nəti ilə başlayır. Əlişir Nəvai də bütün əsərlərini klassik ənənəyə uyğun olaraq tövhidlə (həmdlə, minacatla) başlayıb. Haqqında bəhs edəcəyimiz əsəri isə hər hansı bir əsərinə yazılmış ön söz kimi nəzərdə tutmayıb. Əsər Allaha yalvarış kimi ifadələrdən ibarət olub, məzmun və ifadə tərzini baxımından gözəl bir duyğu yaşantısıdır. “*Minacət*”ın dili, ruhaniyyət aləminin dərinliklərinə varan şairin insanlara tövsiyəsi, nəfs toxluğu, insani hisslərin daim üst qatda yer alması və s. kimi mənəvi duyğuların aşılmasıdır. Əsər “*Bağışlayan və Mehriban Allahın adı ilə*” (“*Bismillahir-Rəhmanir-Rəhim*”) başlayır və bu hissəni əsərin girişi olaraq nəzərdə tutsaq, cəmi doqquz (9) cümlədir.

“*Minacət*” nəsr əsəri üç bölmədən – Tövhid (Həmd), Münacat və Nətdən ibarətdir:

Tövhid (Həmd) Şükür, təşəkkür, minnətdarlıq mənasını daşıyır. Dilimizdə, dinimizdə “*Allaha həmd olsun*” – deyirik. O halda Həmd, ancaq Allaha üz tutularaq ona şükür edilən və ondan yardım, imdad umulan ifadə

tərzidir. Əlişir Nəvai Həmdə Allahın vahidliyi, əzəli və əbədililiyini vurğulayıb, iki aləmin sahibi, yerin-göyün yaradanı kimi Ona baş əyir.

Əsərin tövhid (həmd) bölümünü “İlahi əzəmət və qüdrət Sənin şənindədir və mülkü hökmranlıq Səndədir – Sənin hökmü-fərmanının, əzəliyyətinin və əbədiyyətinin hədd və sonu yoxdur”, “Allaha oxşayan bir kimsə (bir şey) yoxdur”, “O, doğmayan və doğulmayandır” və s. kimi ifadələrlə başlayır.

Əsərin tövhid (həmd) bölməsində yazılan bu cür “yalvarışlar” 11 cümlədən ibarətdir.

Nət – “Adəm Ata su ilə toprağın birləşməsində olan dövrdən mən (Həzrəti Məhəmməd (s) nəzərdə tutulur – A.Ü.) var idim” ifadəsi ilə başlayır. “Məndə Allah ilə birgə olmaq üçün vaxt var” kimi ifadələrlə Peyğəmbərin (s) qüdrətindən və müqəddəsliyindən bəhs edilir. Onun yaxşı sifətləri mədh edilir. Müəllif Allahın salamları və rəhmətləri o zata, pak ailə üzvlərinə və yeni sahiblərinə olsun”, – deyərək nəti tamamlayır. “Nət” bölməsi cəmi 4-5 cümlədən ibarətdir.

Minacət – Allah təriflənir və şair Ondan kömək diləyir. “İlahi, sən uluların ulususan, mən isə günahkaram. “İlahi, sən rəhimlilərin rəhimlisən, mən isə bəxti qarayam”, – deyə yalvarışlı ifadələrlə Minacət bölməsi başlayır.

Əsərin bu bölümündə “İlahi” xitab başlığı ilə Allaha üz tutularaq altmış altı (66) müraciət (minacət, dilək, yalvarış) var.

Allaha müraciət dərğahında insan aciz, günahkar, Ondan başqa üz tutacağı bir məkan olmadığını dilə gətirir.

“İlahi!” – deyə Allaha yalvarışları onun ömrü boyu bir insanın etdiyi xətalara, günahlarına bağışlanmasını;

“İlahi, Səndən özgə kimsəm yoxdur”;

“İlahi, dərdimi kimsəyə desəm, o da rədd eləsə, Sənə üz tutaram, Sən də rədd etsən, nə edərəm, kimə, hara üz tutaram”;

“İlahi, qəflət yuxusundayam, Sən oyat məni”;

“İlahi, könlümün ağrısını şövqi-məhəbbətin ilə ovut, gözümə işıq gətir” – bu kimi Allaha pənah gətirən sözləri qələminə, dilinə gətirir.

Bu imdad diləkləri o qədər ürəkdən yazılıb ki, sanki iki-üç bənddən sonra özün də bu diləklərin təsirində Allaha yalvarış ruhunda ekstaz vəziyyətdə olursan və birnəfəsə axıracan bütün Minacətlərin təsirinə düşürsən. Axırncı Minacət belədir: “İlahi, sən İslam padşahının (Sultan Hüseyn Bayqara nəzərdə tutulur – A.Ü.) başını daim uca elə, yəni bəndələrinin üstündə daim saxla, ta şaha dualar etmiş olaq, vəssalam”.

“Minacət” əsərinin mahiyyətində Haqq vəslinə təşnə, ariflik məqamına yetişən aşıqın xüsusiyyətləri özündə əks olunub. Ömrünün ahıl – müdrilik çağında yazıldığını nəzərə alsaq, onun Allah-Təaladan günahlarının bağışlan-

ması üçün əfv diləyidir. İslam ensiklopediyasında (*TDV İslâm Ansiklopedisi'nin 2. cildi, 449-453 numaralı sayfalar*), “Topqarı Saray Müzeyində və Fateh kitabxanalarındakı “Külliyat nüsxələrinin başında yer alan “Minacat”ın hansı tarixdə yazıldığı məlum deyil. Bu əsərin əlyazmasını katiblər “Ön söz” kimi qeyd edirlər”. “Minacat” Dərviş Məhəmməd Takinin (1495/96 (97) özü tərəfindən şairin əlyazma nüsxəsini yaradarkən əvvəlində vermişdir. Bəlkə də ön söz – giriş olması buradan qaynaqlanıb. Özbək nəvəişünaslarının, xüsusən bütün ömrünü Əlişir Nəvai irsinin tədqiqinə həsr etmiş professor Siyuma Gəniyevanın (məkanı cənnət olsun) qənaətinə görə, əsər şairin ömrünün son günlərində Allaha üz tutaraq axirət qəmini, tövbə məqamına ehtiyac duyduğu zamanında yaranıb.

Agah Sirri Ləvənd “Minacat” əsərini elə Əlişir Nəvai dilində, sadəcə, transfoneliterasiya edərək, latın qrafikasında (saitləri də yerinə düzərək) “Əlişir Nəvai” əsərinin IV cildində təqdim edib. Azərbaycanda isə ilk dəfədir ki, əsər tədqiqata cəlb olunaraq, haqqında yazılır.

“Hədisi-ərbəin” (“Qırx hədis”)

Əlişir Nəvainin dini mövzudakı əsərlərinin “Külliyatı”nda yer almış risalələrdən biri də *“Hədisi-ərbəin”dir (“Qırx hədis”)*¹.

Niyə 40 (qırx) hədis? Mənası nədir? Bu məqsədlə tarixə üz tutaraq bəzi məlumatlara nəzər yetirdik. Həzrət Məhəmməd peyğəmbər (s) buyurub: “Hər kim mənim ümmətim üçün onlara fayda verən qırx hədisi hifz edib qorusa, qiyamət günündə Allah onu alim və fəqih kimi dirildib məhşərə gətirər” (Kuleyni, 2014, 49). İmam Cəfər Sadiq (ə) isə belə buyurub: “Hər kim bizim hədislərimizdən qırx hədis əzbərləsə, qiyamət günündə Allah onu alim və fəqih kimi dirildib məhşərə gətirər”. Bəzi alimlər qırx hədisi əzbərləməyin və şərh etməyin fəzilətinə o qədər əhəmiyyət vermişlər ki, bu mövzuda kitablar tərtib etmişlər, hətta ərəb ədəbiyyatında “ərbəin” (və ya “ərbəun”) adlı belə bir ədəbi janr məşhur olub. Alimlərin bir qismi 40 hədisi rəvayət etməklə kifayətlənmiş, bəziləri isə onlara geniş şərh yazmışlar. Bəzən bir əsərdə eyni mövzulu 40 hədisi toplamış, bəzən də müxtəlif mövzularda hədislərə müraciət etmişlər. İmam Nəvəvi özünün “Qırx hədis” kitabında yazır ki, “ilk dəfə qırx hədisi toplamış şəxs VIII əsrdə yaşamış məşhur sufi və hədis alimi Abdullah ibn Mübarək (736-797) olmuşdur (Quliyev, 2013, 82). Bu mövzu dahi şair, filosof, mütəfəkkir Əbdürrəhman Cami yaradıcılığından da məlumdur, onun da “Hədisi-ərbəin” adlı əsəri vardır. Əbdürrəhman Cami “Baharistan” (“Yaz

¹Алишер Навоий. Арбаъин. Тўла асарлар тўплами. 10 жилдлик, 10-ж.– Тошкент, 2011, 6.586-595.

bağçası”) əsərində ən sadə, asan hekayətlər seçdiyi kimi, bu əsərində də əzbərlənməsi asan olan 40 hədis seçmişdir.

Əbdürrəhman Cami də bu ənənəyə uyğun olaraq öz əsərini – “Hədisi-ərbəin”ini fars dilində yazmışdır. Belə bir əsər üzərində çalışdığını bilən Əlişir Nəvai ustadının bu addımını yüksək dəyərləndirmiş və ondan həmin əsəri türkcəyə çevirməsinə izn istəyir. Beləliklə, “Hədisi-ərbəin” (“Qırx hədis”) əsəri Əlişir Nəvai imzası ilə türk ədəbi dilində yazılır. Əbdürrəhman Cami öz əsərini 1481-ci ildə yazmışdır. Əlişir Nəvai də elə həmin il öz əsərini tamamlamışdır.

Əlişir Nəvai “Hədisi-ərbəin” əsərini Əbdürrəhman Caminin əsərinin mövzusunun gətirə və eyni ildə, eyni şəkildə yazsa da, amma başqa bir ifadə ilə – dördmısrallıq qitələr halında tərcümə etmişdir. Bu ənənə – hədislərin poetik lövhələrdə təqdim edilməsi klassik ədəbiyyatda sonralar da davam etmişdir. Azərbaycanın füzulşünas alimi, klassik ədəbiyyatın tanınmış tədqiqatçısı Ataəmi Mirzəyev “Cami, Nəvai və Füzuli yaradıcılığında 40 hədis” adlı tədqiqat əsərində islam dünyasında məşhur olan 40 hədis mövzusunun yaranışı, təsnif xüsusiyyətləri, ərəb, fars və türk ədəbiyyatındakı yerini, estetik mənasını açıqlayır, Əbdürrəhman Caminin “Çehel hədis” (“Hədisi-ərbəin”) əsəri və onun tərcüməsindən ibarət olan Əlişir Nəvai və Məhəmməd Füzulinin “Hədisi-ərbəin” əsərlərini ideya-bədii, müqayisəli tekstoloji, dil, üslub və sənətkarlıq xüsusiyyətləri baxımından təhlil etmişdir (Mirzəyev 1997, 2).

Beləliklə, Əlişir Nəvai əsərinin məzmunu haqqında “Bismillahir Rəhmanir Rəhim”lə (“Rəhimli və mərhəmətli Allahın adı ilə”) başlayaraq Allaha həmd edir.

*Həmd anğa kim, kəlamı xeyr-məal,
Kildi elə Rəsulidin irsal.
Ol rəsuli ki, həm kəlamı fəsih,
Elə tequrdi, həm Hədisi səhih* (Навоий 2011, 586).

Sonra “Mənzumənin yazılma səbəbi” (“Sababi talifi manzuma”) adlı 36 mısralıq nəzmlə bu əsəri yazma səbəbini açıqlayır: Əbdürrəhman Caminin yazdığı “Hədisi - Ərbəin”nin məzmununu, qayəsini, sənətkarlıq xüsusiyyətini tərif edir:

*Ərbəini çıxardı kim canlar,
Bəlkə qırx Ərbəin çıxaranlar,
Tapdılar anda nəşə-i məqsud,
“Ərbəin”din neçuk ki, əhli şühüd,
Farsidanlar eyləbən idrak,
Ari irdi bu nəfdin Ətrak.*

*İstədim ki, bu xalq ham bari
Bulmağaylar bu nəfdin ori.
Men demakni çu muddə eyləb,
Ol icazət verib dua eyləb* (Навоий 2011, 586).

“Qırx ərbəin”ini çıxaranlar (yazanlar) onda ərz edilən şəhadət əhlinin hədisdən tanıdığı bir nəşə tapdılar. Farsca bilənlər onu dərk etmiş, türklər isə bu faydadan kənar idi. İstədim ki, barı bu tayfa da bu faydadan kənar qalmasın. Mən bunu deməyi iddia etdikdə o (Əbdürrəhman Cami), icazə verib dua etdi” (Навоий 2011, 586). Əlişir Nəvainin bu əsəri öz ana dilinə çevirməsində məqsədi özünün də yazdığı kimi, Peyğəmbərə (s) həsr olunmuş hədisləri əvvəl ərəbcə, daha sonra onların – hədislərin məna və mahiyyətini türk dilində yazılması səbəb olmuşdur. Bu haqda şair Əbdürrəhman Camiyə həsr etdiyi “Xəmsətül-mütəhəyyirin” əsərində də yazır ki, o vaxt ki, (yəni 1481-ci ildə - A.Ü.), Əbdürrəhman Cami “Hədisi-ərbəin”i fars dilində nəzm ilə yazıb bitirdi, ondan həmin əsəri öz xalqının dilinə çevirməyimi xahiş etdim. Bir-iki gün içində işi tamamladığını da əsərin “Mənzuməni yazma səbəbi” adlı müqəddiməsində qeyd edir:

*Bir-iki kunki ehtimam ettim,
Koz tutardin burun tamam ettim.*

Daha sonra rəqəmlərlə sıralayaraq 40 hədisi yazır və hər hədisi uyğun məzmununda dördmisralıq qitədə nəzmə düzür. Əsərdə bu mövzudakı hədislərdən bəhs edilir; kamil insan əxlaqına dair görüşləri, insanlara yaxşılıq etmək yolunu, cəmiyyətin doğru-düzgün, haqq-ədalət yolunda olmasına işarət edən kəlamlarını, ən yaxşı insanın insanlara faydası olmasını, pisliklərdən uzaq olmağı, insan mənəviyyatının zənginləşməsini, ana haqqını, dostluğun məziyyətlərini və s. bu kimi məsələlər əsas xətdə dayanmışdır. Yuxarıda qeyd etmişdik ki, Ataəmi Mirzəyev bu əsərin tənqidi mətnini yüksək səviyyədə hazırlayıb. Tədqiqat zamanı o, bütün hədislərin (ərəbcədən) tərcüməsini də verib. Həmin mənbədən 40 hədisin tərcüməsini təqdim edirik, səbəbi seçilən hədislərin fəlsəfi-estetik mənasını tam aydınlığı ilə dərk etməkdir. Qeyd etmək istəyirik ki, bu tədqiqat işini Əlişir Nəvainin 10 cildlik “Seçilmiş əsərlər”i kitabı əsasında hazırladıq, amma Ataəmi Mirzəyevin kitabındakı düzülüş ilə bu kitabdakı düzülüş fərqlidir. Ona görə tərcümələr Ataəmi Mirzəyəvə aid olsa da, sıralamanı 10 cildlikdə verdiyi şəkildə etdik.

Hədislər:

1. Sizlərdən biriniz özünə rəva gördüyünü (din) qardaşına rəva görmürsə, mömin deyil.

2. Allah üçün bağışlayan, Allah yolunda qadağan edən, Allahdan ötrü sevən və Allahdan ötrü nifrət edən kəs imanını daha da kamilləşdirmiş olur.
3. Əsl müsəlman odur ki, müsəlmanlara onun dilindən və əlindən xətər toxunmasın.
4. İki xislət möminə yaramaz: xəsislik) və pis əxlaq.
5. Adəm övladı yaşa dolduqca onda iki xislət (şey) cavanlaşar: hərislik (acgözlük) və tuli-əməl.
6. Xalqa təşəkkür etməyən Allaha da şükr etməz.
7. İnsanlara rəhm etməyən kimsəyə Allah da rəhm etməz.
8. Dünya məlumdur: Allah-Taalanın zikrindən başqa qalan şeylər də lənətlidir.
9. Dirhəmə də qul olanalənət, dinara da!
10. Təmizliyə daim əməl et: ruzin bol olar.
11. Mömin bir dəlikdən (ilan yuvasından) iki dəfə çalınmaz.
12. Vəd – borcdur.
13. Məclislərdə əmanət olar (Məclislərdə gizli söhbətlər olar, onu faş etmək olmaz).
14. Məsləhət aldığıın kəs o mövzuda mütəxəssis güvənilən olmalıdır.
15. Bağışlamaq (güzəştə getmək) qazancıdır.
16. Borc almaq dində qəbahətdir.
17. Qənaət tükənməz xəzinədir.
18. Sübh yuxusu ruziyə mane olar.
19. Comərdliyin bəlası minnətdir (verilən bir şeyi başa qaxmaqdır).
20. Başqasından ibrət alan xoşbəxtidir.
21. Eşitdiyi hər bir şeyi söyləməyin özü insan üçün günahdır.
22. Ölümdə öyüd (ibrət) var.
23. İnsanların ən xeyirlisi insanlara ən faydalı olanıdır.
24. Allah xoşxasiyyətli, gülərüzlü insanı sevər.
25. Bir-birinizə hədiyyə verin ki, bir-birinizi sevəsiniz.
26. Xeyir işi (yaxşılığı) xoşüzlülərdən istəyin!
27. Dostlara hərdən get, (onda) daha çox sevilərsən.
28. Xoşbəxt o adamdır ki, özgələrinin eyibləri ilə deyil, öz eybi ilə məşğul olur.
29. Zənginlik insanların əlindəkinə göz dikməməkdir.
30. Özünə aid olmayan işlərdən uzaq olmaq müsəlmanlığın gözəlliklərindəndir.
31. Güclü adam güləşdə qalib gələn kimsə deyil, qəzəb vaxtı hissələrini boğa bilən (özünü ələ ala bilən) kimsədir.

32. Zənginlik mal-dövlət çoxluğu deyil, könül zənginliyidir (mənəvi zənginlikdir).
33. Ehtiyatlılıq inanmamaqdandır (şübhəyəndir).
34. Elmin əsirgənməsi halal olmaz.
35. Xoş söz sədəqədir.
36. Çox gülüş ürəyi öldürər.
37. Cənnət anaların ayaqları altındadır.
38. Çox danışmaq bələdir.
39. Naməhrəm qadına baxmaq iblisin zəhərli oxlarındanır.
40. Mömin qonşusu tox olmadan yaşaya bilməz (qonşusu ac ola-ola özü tox yaşayan kimsə mömin deyil).

Bu hədislərin bir neçəsinin mənə və fəlsəfi məzmununa (Atəmi Mirzəyevin şərhinə istinadən) nəzər salaq: 21-ci hədisdə deyilir:

*Bu yazıq bəs kişiqa kim, eldin,
Hər nə söz kim eşitqi faş etti,
Dağ eşitqanni der, gunahidin,
Qöyə Tanrı onu daş etti (Навоий 2011, 590).*

Nəsrə izahı: “İnsana bu günah bəsdir ki, xalqdan nə eşitdisə, faş etdi. Dağ da (hər) eşitdiyini deyir (səsin dağda əks-səda verməsi nəzərdə tutulur), sanki bu günaha görə Tanrı onu daş etmişdir” (Mirzəyev 1997, 76).

25-ci hədisdə deyilir:

*Dostlara hədiyyələr verişib,
Bəhrə tapkan hirad atiyasından,
Xud cahanda atiyaye varımı,
Yaxşırok dostluq hədiyyəsindən (Навоий 2011, 591).*

Nəsrə izahı: “Ağıl hədiyyəsindən bəhrə taparaq biri-birinizə hədiyyələr verib dostlaşın. Dünyada dostluq hədiyyəsindən də daha yaxşı bir töhfə varmı?” (Mirzəyev 1997, 79).

28-cı hədisdə deyilir:

*Ey xoşa ol ki, eyb görməmək ilə,
Yüz hünərvər mərtəbin tarqay,
Yəni, öz eyb pərdəsi gözünə,
Özgə əl eybi çöhrəsin yopkay (Навоий 2011, 591).*

Nəsrələ izahı: “Xoş o adamın halına ki, eyib görməməklə yüz hünərli mərtəbəsinə çatar. Yəni onun eybinin pərdəsi (öz) gözündə özgələrinin eybinin çöhrəsini gizlədər (Mirzəyev 1997, 62).

35-cü hədisdə deyilir:

*Yaxşı söz birlə hojat əhlin sor,
Bermasan yaxşı tömadin nafaka,
Nə üçünlükim rəsul kavli ilən,
Yaxşı söz bardır oylakim sədəqə (Навоий 2011, 593).*

Nəsrələ izahı: “Yaxşı yeməkdən pay verə bilməsən, ehtiyacı olanlardan yaxşı sözlə (hal-əhval) soruş. Çünki peyğəmbər (s) demişdir ki, yaxşı söz sədəqə kimidir” (Mirzəyev 1997, 76).

37-cü hədisdə deyilir:

*Anaların ayağı astidadur
Ravzai jannatu jinan bağı.
Ravza bağı vüsalın istər isan,
Bul ananın ayağı tufroği (Навоий 2011, 593).*

Nəsrələ izahı: “Cənnət bağı anaların ayağının altındadır. Cənnət bağının vüsalını istəyirsənsə, ananın ayağının torpağı ol (Mirzəyev, 1997, 60).

Əsərin ümumi həcmi haqqında: 40 hədis ərəbcə qısa cümlə və ya misra ilə verilib. Sonra həmin məzmun dördmisralıq qitə ilə nəzmə düzülüb, beləliklə, 40 hədis (160 misra). Əsərin son hissəsində 5 beyt verilir (10 misra). Cəmi həcmi: 5 beyt Allaha həmd və nət, 18 beyt əsərin yazılma səbəbi, 80 beyt hədislər və 5 beyt sonluq (108 beyt və 216 misra).

Əsərin sonluğu – Xatimə hissəsi beş beyt və qısa bir dua ilə bitir:

*Yetsə məqsud müddəə ilə,
Məni yad etsələr dua ilə.
Ki Nəvaiyə ol dua yetsin,
Bülbül-ü ruhuna nəva yetsin (Навоий 2011, 594).*

“İstəyərek məqsədə yetsən, məni də dua ilə yad edəsən. (Çünki) o dua Nəvaiyə, nəva (isə) onun ruhunun bülbülünə yetər” (Mirzəyev 1997, 87).

“Hədisi-Ərbəin” uğurla tamamlandığı üçün Allaha şükürlər olsun, Məhəmməd və onun əsabələrinə Allahın mərhəmət və rəhmət salamı olsun – deyə əsər tamamlanır.

Özbək nəvaişünasları ilə yanaşı, türk alimləri də əsər haqqında tədqiqatlarında qısa da olsa qeydlər verirlər. Böyük nəvaişünas alim Siyuma Ğəniyeva isə əsəri nəşrə hazırlayarkən izah və tərcümələr (ərəbcə olan hədislərin tərcüməsini) də yazmışdır.

Akademik Nizami Cəfərov 40 hədis mövzusunda münasibətini “Ana dilimizdə ilk “Qırx hədis” adlı məqaləsində yazır ki, “farsdilli ədəbiyyatın nəhəng simalarından olan Əbdürrəhman Caminin, eləcə də bütün Türk dünyasının ən böyük şəxsiyyətlərindən sayılan Əlişir Nəvai və Məhəmməd Füzulinin qırx hədis mövzusunda əsər yazmaları orta çağlarda bu məsələyə nə dərəcədə böyük önəm verildiyinə əyani sübut ola bilər” (http://www.anl.az/down/meqale/edebiyat/edebiyat_aprel2009/76497.htm).

40 hədis mövzulu tədqiqatlarda Əlişir Nəvainin h.886/m.1481-ci ildə qələmə aldığı "Hədisi-Ərbəin" əsəri bu yüzilliyin ən dəyərli "Qırx hədis" toplusu kimi tanınmış və geniş yayılmışdır. AMEA Məhəmməd Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunun nadir əlyazmalar fondunda Əlişir Nəvainin “Hədisi-ərbəin” əsərinin qədim əlyazma nüsxəsi qorunur. Əlyazmanın təsviri belədir –

Tarixi: *XVIII əsrə aid olduğu ehtimal olunur.*

Xətti: *nəstəliq.*

Əlyazması *medalyonlu qəhvəyi meşin cildə* tutulmuşdur.

Başlanır: - *vərəq 1 b.*

Bitir: - *vərəq 8 b.*

Məzmunu: *Məşhur “Hədisi-ərbəin”in ərəb dilindən özbək dilinə mənzum təbdili.*

Ölçüsü: *13x19 sm.*

Həcmi: - *8 vərəq.*

Şifr: *M-45 / 2794 –İ* (Əlyazmalar kataloqu 1963, 273).

“Nəzmül-cəvahir” (“Nəzmə düzölmüş cəvahirat”)

1485-ci ildə qələmə aldığı “Nəzmül-cəvahir” (“Nəzmə düzölmüş cəvahirat”) əsərinin qədim dini-tarixi məzmun daşıyan, İslam əxlaqı dəyərlərini özündə ehtiva edən ideyasıvardır. Daha doğrusu, İslam dininin ilk xəlifələrinədən biri Həzrət Əliyə (ə) məhəbbət – ehtiram nişanəsi kimi dəyərləndirmək olar.

Həzrət Əlinin (ə) 268 fəlsəfi hikməti və onların mövzu və qayəsini özündə əks etdirən Əlişir Nəvai bədii təfəkkürünün məhsulu olan 268 rübai (üstəgəl “Müqəddimə”dəki 30 rübai). “Nəzmul-cəvahir”dəki rübailər mövzuca da rəngarəngdir. Bu rübailərdə yaşamın mahiyyətini, dostluq və sevginin əbədiliyini, insani münasibətlərin dəyərini özündə əks etdirən fəzilət duyğuları əks

olunur. Dostluq, sədaqət, elm, mərifət, bilik, hünər, cəsarət, saflıq, duruluq, dünyanı dərk, nəfsdən qorunma, axirəti haqq etmək, bir sözlə, kamil bir insanlığa doğru gedən yolun cizgiləri Həzrət Əli (ə) hikmətləri fonunda yazılmış rübailərdə çox gözəl əks olunub.

“Nəzmül-cəvahir” (“Nəzmə düzülmüş cəvahirat”) əsəri Həzrət Əlinin “Nəsrül-ləli” (“Səpələnmiş incilər”) adlı məşhur hikmətlərinin tərcüməsi əsasında Əlişir Nəvainin yazdığı rübailər məcmusudur. Dahi mütəfəkkir “Tarixi-müluki-əcəm” (“Əcəm padşahlarının tarixi” adlı əsərinin sonunda Sultan Hüseyn Bayqaraya həsr etdiyi 100 misralıq məsnəvisinin 45-ci misrasında bu əsərin adını çəkir:

*Ki, xar lafzini akli javxarşunos,
Körub, javxari fard aylar kiyes.
Çu “Nazm ul-javoxir” bitib otinqqa,
Okuş vasf darc ayladım zotinqqa.
Ki, anjum durin qar tokar çarxi kuz,
Emas bir quxarinq bahosi xanuz* (Навоий 2011, 647).

“Nəzm ül-cəvahir”dəki “İnsanın böyüklüyü onun səxavətindən bəllidir” adlı 237-ci rübaisinə diqqət edək:

*Hər kimsəki iqbal anın yavəridir,
Hər yönki üz orsa, hümmət rəhbəridir,
Hümmət dürü fəxr tacının gövhəridir,
Çün hümməti Adəm oğlunun sərvəridir* (Навоий 2011, 581).

–“Nəzmül-cəvahir” əsərində müəllif özünün dünya və həyat haqqındakı fəlsəfəsini, dünyagörüşünü, həyata baxışını aydın şəkildə və yüksək bədii məharətlə göstərir. Bu əsərdəki fikir və düşüncələrinin qayəsi ilə Əlişir Nəvai eyni zamanda, müdrik din filosofu kimi görünür.

Böyük alim əş-Şərif ər Razi Məhəmməd ibn Əhməd (təvəllüdü h.359-h.405) hicri qəməri tarixi ilə 400-cü ildə (m. 1000-ci il) Həzrət Əlinin (ə) söylədiyi xütbə, kəlam və məktublarını toplayıb adını “Nəhcül-bəlağə” qoymuşdur (“Nəhcül-bəlağə”, 2009, v). Əş-Şərif ər-Razi əsərə qoyduğu adın mənasını belə açıqlayır: “Bütün bu çalışmamın nəticəsi kimi meydana çıxan bu kitaba “Nəhcül-bəlağə” adını verməyi uyğun gördüm. Bu, kitab oxuyanlara, istəyənlərə bəlağət qapılarını açan, fəsahtə qaydalarını çatdıran bir əsərdir”. “Nəhcül-bəlağə” sözünün lüğət mənası “bəlağət yolu”, yaxud “açıq və gözəl danışmaq yolu” deməkdir. “Nəhcül-bəlağə” hikmətli sözlər kitabı bütün Şərqdə geniş yayılmışdır. 472 hikmətdən ibarət bu kitab nəfis tərtibatda Azərbaycan da nəşr olunmuşdur: Orta əsrin ən qüdrətli şairi və şeir nəzəriyyəçisi Rəşidəddin Vatvat (1080, Bəlx – 1178) “Töhfətus-siddiq”, “Fəslul-xitab”,

“Ünsul-ləhfən” adında üç Rəşidi xəlifəsinin (Əbu Bəkr, Ömər ibn əl-Xəttab, Osman ibn Affan) kəlamlarını topladığı kimi, “Mətlubu-küllü talib” adı ilə də Həzrət Əlinin (ə) yüz sözünü toplamış, hər birinin məzmununu açan bir qitə ilə farscaya tərcümə etmişdir. Rəşidəddin Vatvatın hazırladığı “Mətlubu-küllü talib” əsəri Həzrət Əlinin (ə) hikmətlərindən - öyüdlərindən ibarət “Nəsrül-ləli” (“Səpələnmiş incilər”) və “Miə kəlmə” (“Sad kəlimə” (farsca); “Yüz kəlimə”(türkcə) kitabı əsasında yazılmışdır. “Nəsrül-ləli” əsasında sonrakı əsərlərdə, illərdə çoxlu əsərlər yaradıldı.

Onlardan biri – Əlişir Nəvainin “Nəzmül-cəvahir” (“Nəzmə düzölmüş cəvahirat”) adlı kitabı da “Nəsrül-ləli” (“Səpələnmiş incilər”) əsəri əsasında yazılmışdır. Beləliklə, “Nəzmül-cəvahir” Həzrət Əlinin (ə) nəsrələ yazılmış hikmətlərinin tərcüməsi əsasında yaradılmış rübailər məcmusudur. Eyni zamanda, Hüseyn Bayqaranın məşhur “Risalə”sinə cavabdır.

“Nəzmə düzölmüş cəvahirat” əsərinin girişi – “Müqəddimə”si nəsr şəklində yazılıb, məzmununa uyğun gələn yerdə isə şair 31 rübai ilə rəng qatıb. Müqəddimə Qurani-Kərimin Mədinədə nazil olmuş “İnsan” surəsinin birinci ayəsi ilə – “İnsanın zaman axışında elə bir dövrü olubmu ki, onda xatırlanası bir şey olmasın?” (Qurani-Kərim 2012, 457) - kəlamı ilə başlayır. Sonra əsərin ruhunu anlama biləcək bir rübai verir və ardınca Məhəmməd peyğəmbərin (s) bir hədisini yada salır: “Mən elmin şəhəriyəm, Əli də onun qapısıdır. Hər kim daxil olmaq istəsə, gərək bu qapıdan keçsin”. Beləliklə, aydın olur ki, Həzrət Əli (ə) eşqinə, Həzrət Əli (ə) hikmətləri əsasında yazılmış rübailər elmin, eşqin təntənəsini əks etdirir. Tövhid (Həmd) və nətlərlə başlayan “Müqəddimə”də söz və onun qüdrəti, insanın yaradılışı ilə bağlı dini-təsəvvüfi görüşlərdən bəhs edilir. “Qurani-Kərim”dən ayrı-ayrı surə və ayələrdən misallar gətirilərək, hədislərlə həmin misalların məzmun şərhini əsərin qayəsini tamlıqla açır. Məsələn, yuxarıda qeyd etdiyimiz “İnsan” surəsinin birinci ayəsini geniş şərhindən bəhs edərkən “Bəli, onun ilk maddəsinin formalaşmağa başladığı zamandan insan şəklində düşdüyü və ruhun ona üfürüldüyü zamanadək müxtəlif dövrlər olmuşdur. Bu dövrdə o, insan adlandırılacaq şəkildə olmamışdır” (Qurani-Kərim, 2012, 457). Yəni də Əmir əl-möminin Həzrət Əlinin (ə) fəzilətləri haqqında deyilmiş bir hədisi – “Müqəddimə”də yazdığı hədisdən – “Sən məndənsən, mən də səndənəm” (“İnni minkə, əntə minni”) sətirlərini iqtibas edir:

Ol şam ki, “Vaz-Zuxo” günəşin üzüdür

“Mo zoğ” ilə sürmə çəkilmiş gözüdür

Anıq sarı kim, özü ulu ul özüdür,

Borça “İnni minka anta minni” sözüdür (Навоий 2011, 31).

Müəllif Xoca Abdulla Ənsarinin hədisini xatırlamaqla bir daha Həzrət Əlinin (ə) müdrikiyini yada salır: “Həzrət Əli (ə) Xeybəri fəth etdikdən sonra, Həzrət Peyğəmbərin (s) yanına gəldi və Peyğəmbər (s) ona belə buyurdu: “Əgər mənim ümmətimdən bir dəstə adamın sənin barəndə Məryəm oğlu İsa Məsihin haqqında dediklərini deməsəydilər, sənin barəndə elə söz deyərdim ki, camaat sənin ayağının altının torpağından və sənin dəstəmazinın suyundan şəfa üçün götürərdilər. Lakin sənin üçün elə bu qədər (demək) kifayətdir ki, sən məndənsən, mən də səndənəm. Sən məndən irs aparırsan, mən də səndən irs aparıram”). (Навоий 2011, 632; google.co.uz. e-book: Əlirza Sabiri Yəzdi. *Əmirəl-möminin Əli (ə)-in fəzilətləri barədə Minhədis // Tərcümə* edən: Məhəmməd Xəlilov.).

“Müqəddimə”də peyğəmbərlərin adlarını, onların fəzilətlərindən bəhs etməsini insanları elmə, idrak yoluna dəvət anlamında şərh edə bilərik. Bu hissədə Həzrət Əlinin (ə) “Nəsrul-ləli” (“Səpələnmiş incilər”) adlı nəzmlə yazılmış hikmətlər toplusundan bəhs edərək yazır ki, bu hikmətlər Həzrət Əlinin (ə) incilər dəryasından bir damladır. Və çox istədim ki, fars dilində təqdim olunmuş bu hikmətlər türk dilində də, türk dilində danışan sadə xalqın da istifadəsinə verilsin. Bəli, bu düşüncə Əlişir Nəvainin yaradıcılıq ruhunun türk ruhuna söz abidəsidir. Məndə rastlaşdığımız “Cüzv”, “dəftər”, “cüng”, “bəhr” sözləri ilə Sultan Hüseyn Bayqaranın Əlişir Nəvaiyə ithafən yazdığı “Risalə”sini nəzərdə tutur. Çox gözəl lirik lövhələrlə dostunun “Risalə”sini tərif edir: “Cüzv desəm, hansı cüzvün hər hərfi məzxəri küll bola olğay, əgər cüng desəm, hansı cüngdə yüz dərya tapılıbdır və əgər dərya desəm, hansı dəryanın hər dürrü Günəş gövhərinə çox parlaqdır” (Навоий 2011, 35). Nəvai dostunun bu lütfünə necə minnətdarlıq edəcəyini bilmir. Sakit qarşılasa, olmaz, dinməsə də çarəsi yoxdur. Nə edəcəyini düşünəncə imdadına şair Hətifin sözləri yetişir:

*İqbal ianət ibtida qıldı məndə,
Əflak gövhərlərin fida qıldı məndə,
Hətif ki, bəşarəti nida qıldı məndə,
Məzmunu bir növ əda qıldı məndə* (Навоий 2011, 40).

Yəni şair deyir ki, “Əgər Şahın başına layiq incilər saçmaq istəyərsənsə, kəramət ümmanından dilə və vilayət dənizindən istə. Bir başqa rübaisində Həzrət Əlinin (ə) şair kimi təxəllüsünü nəzmə çəkmişdir:

*Dəryayi kəram kimə ki, agahdır,
Bildik ki, vəlayət əhlinə şahdır,
Gumrahlarla barandan paxdurur,
Bu beşada yəni, Əsədullah durur* (Навоий 2011, 40).

Vəlayət əhli nə Şah, nə də Əsədullahdır.

Yenə də bir hədisdən – “Birsaatlıq elm altmışillik ibadətdən yaxşıdır” – bəhs edərək bu hikmətin fəzilətlərini şərh edir. O, Sultan Hüseynin səxavətini, ədalətini ehtiramla tərif edir. Bu hissədə yazdığı rübailərin bütün misralarının - dörd misranın qafiyələnməsinin rəmzi mənası da var: şah taxtının dörd sütunu, Kəbə evinin dörd divarı, fələyin dördüncü qatında (*шоҳ тахтининг тўрт пояси уни кўтариб туради, Каъбатуллоҳни биз тўрт девори бўлганлиги учун тасаввур эта оламиз, фалакнинг тўртинчи қавати кўёшининг масканидир ва бошқалар*)

*Hər biri dörd dürrü uca (şahanə) deyil,
Dördüncü fələkdə mehr zərgər deyil,
Rübai məskənində Kəbə əsər deyil,
Beytül müqəddəs dörd divar deyil* (Навоий 2011, 41).

Belə qafiyə rübaiyə bir musiqi ahəngi gətirmişdir. Bu rübaidə qeyd olunan “Asadullah” (“Əsədullah”) sözü “Allahın şiri” mənasındadır, eyni zamanda, Həzrət Əlinin (ə) təxəllüsüdür. Həzrət Əmirin “Nəsrül-ləli”nin tərcüməsini etdim (Навоий 2011, 40).

“Müqəddimə”də, eyni zamanda, əsəri yazma səbəbini, kimlərdən təsirləndiyini, kimləri yad etdiyini nəsrə yazmaqla yanaşı, mövzu və məzmunu uyğun 30 rübai yazmışdır ki, onlardan da bir neçəsini yuxarıda nümunə kimi vermişik. Əlişir Nəvai “Müqəddimə”də Zahiri və Ənvəri adlı Azərbaycan şairlərinin adlarını ehtiramla qeyd edir (Навоий 2011, 37). Nəhayət, əsərin əsas hissəsi haqqında: “Bu hissənin də özünəməxsus düzümü vardır. İlk olaraq Həzrət Əlinin (ə) fəlsəfi hikmətləri ərəb dilində təqdim edilir. Sonra həmin hikmətin şərh (və ya məzmununu açan) rübai şəklində türkə verilir. Əlişir Nəvai özü tərcümə deyə yazsa da, əslində, Erqaş Açılovun təbirincə desək, “Biz bu rübailərə tərcümə yox, mükəmməl şərh deyə bilərik” (Очилов 2013, 32). Çünki Əlişir Nəvai sənətkarlıq qüdrəti ilə bu əsəri yüksək bədii sənət nümunəsi kimi yaratmışdır.

“Nəzm cəvahirləri” əsərinin yazılmasının üç səbəbini göstərmək olar:

1. Həzrət Əlinin (ə) inci hikmətlərinin şeir formasında ənənəvi şərh – Əlişir Nəvai “Müqəddimə”də yazdığı kimi, “Nəsrül-ləli” (“Səpələnmiş incilər”) nəzmə düzüldü, adını “Nəzmül-cəvahir” qoyduq (Навоий 2011, 41).

2. Hüseyn Bayqaranın “Risalə”sinə cavab olaraq yazmaq istəyini – mənəvi borcunu başa çatdırması.

3. Bəlx yaxınlığında Həzrət Əli (ə) qəbrinin tapılması (1481-82) və onun yerini müəyyənləşdirməyi Həzrət Əli (ə) şəxsiyyətinə ehtiramı kimi rübailərdə nəzmə düzməsi.

Nəvai şeiriyyətinin gücü Həzrət Əli (ə) hikmətinin qüdrətini daha da artırmış, onun məna yükünü dərinləşdirmişdir. Bu bədii və nəzəri-estetik çalar istər “Müqəddimə”dəki, istərsə də əsərin əsas hissəsində təqdim edilən rübailərdə görünür. Bu tədqiqatı Əlişir Nəvainin Daşkənddə nəşr olunmuş 10 cildliyin 10-cu cildində - 31-86-cı səhifələrində çap olunmuş “Nəzmul-cəvahir” əsəri üzərində incələdik.

Amma türkiyəli məşhur nəvaişünas Agah Sirri Ləvəndin yazdığına görə, əsər “Əl-xatimə” başlıqlı son bölümlə bitir (Levent 1968, 42). Həmin bölümü tədqiqatçı qısa təsvirdən sonra iki rübai ilə tamamlayır:

*Kim şafha-i hüsnığa hevayi kılğay,
Müşkin hatı harfin ibtidayi kılğay,
Hər lafzida çün kəsb-i şafayi kılğay,
Ümimid ki, rakimğa duayı kılğay* (Levent, 1968, 42).

Təbii ki, Həzrət Əli (ə) hikmətlərinin əsasında İslam dininin insanpərvərlik qayələrinin inikası və təsəvvüf təliminin mənəvi kamillik məsələləri dayanır. Eyni zamanda, şairin ictimai-fəlsəfi, mənəvi-əxlaqi görüşlərinə uyğun nümunələr kontekstində bu hikmətlər estetik görünüşü və mənası ilə yüksək səviyyədə nəzmlə şərh olunub. Beləliklə, deyə bilərik ki, bu hikmətlər Nəvai qüdrəti ilə yeni poetik həyat qazanmışdır. Bu rübailəri Həzrət Əli (ə) hikmətləri təsirində yazılmış Nəvai imzalı parlaq cavahirlər adlandıra bilərik. Əlişir Nəvainin Həzrət Əliyə (ə) olan məhəbbətinin izləri Məzari-Şərif adlı gözəl bir şəhərin varlığı ilə təsdiqini tapmışdır. Bəlx şəhəri yaxınlığında Həzrət Əli (ə) qəbrinin tapılması məsələsi isə bu gün əfsanə-hekayət kimi tarix səhifələrində, insanların yaddaşında yaşayır. Bu əfsanə-hekayəti əfqanıstanlı 93 yaşlı bir nurani alimin – məşhur nəvaişünas əfqan alimi Məhəmməd Yakub Vahidin söhbətindən qələmə aldım. Həzrət Əlinin (ə) qəbrinin Nəcəfdə olduğunu bilsək də, bir əfsanə-hekayəti təkrar qələmə almaqdan çəkinmədik: “Günlərin bir günü Sultan Hüseyn Bayqara yuxusunda bomboz və boş düzənlikdə olan bu məkanda Həzrət Əlinin (ə) qəbrini görür. Yuxusunu yaxın dostu, silahdaşı Əmir Əlişir Nəvaiyə danışır. Nəvai də həmin yuxunun yozumu üçün ustadı, dövrünün böyük alimi, şair Əbdürrəhman Camidən məsləhət alır. Beləliklə, Mövlanə Cəlaləddin Ruminin dünyaya gəldiyi Bəlx şəhərinin cəmi 5-10 kilometrliyində yerləşən bu düzəngahlıqda inşaat işlərinə başlanılır. Əlişir Nəvainin birbaşa özünün rəhbərliyi ilə insanları öz sehrində heyrləndirən göyçinili Məzari-Şərif Camisi və içində Həzrət Əli (ə) türbəsi (qəbri) tikilir” əsrarəngiz tikiliyə və şəhərə Həzrət Əlinin məzarının burada olduğu inancından “Məzari-Şərif” adı verilir.

P.S. Şəhərin adının mənası məhz burada Həzrət Əli (ə) adına tikilmiş bir qəbir ilə bağlıdır. Həzrət Əlinin (ə) məzarı göy çinilərlə bəzədilmiş “Məzari-Şərif Camisi”nin içərisində yerləşir. Tarixi abidənin gözəlliyi əsrlərdir ki, hər kəsi heyran edir. Təbriz tarixi memarlıq nümunəsi – insan zəkası, təfəkkürü, fitrəti nəyə qadirmış, İlahi! Bu caminin gözəlliyi bir həqiqəti yenidən təsdiq edir ki, Allah öz bəndəsini bu qədər sevdiyindən, ona belə qurub-yaratmaq eşqi, qüdrəti verib. Bu nəhəng memarlıq abidəsinin içərisini 4-5 saata gəzib qurtarmaq olmazdı. Bu romantik reallıq içində rəngbərəng daşların üstündə Nəvainin əlinin izləri, bəzəkli ornamentlər üzərində Əlişir Nəvai sığalı sezilir, – desək, mübaliğə etmərik. Orada Məzari-Şərif camisi haqqında eşitdiyimiz hekayətin gerçəkliyi barədə indi bu yazı üzərində işlərkən ensiklopediyalar arasında başqa bir şey axtarmadıq. O hekayətdə Əbdürrəhman Cami təfəkküründən süzlüb-gələn, Əlişir Nəvai qüdrəti ilə hasilə gələn milli düşüncə ruhumu təslim etmişdi, yerli əhalinin türklərdən – özbəklərdən, türkmənlərdən, mərvlərdən, qarabağlılardan (bizim Qarabağ camaatı) ibarət bir məkanın – Mövlanə Ruminin doğulduğu yerin bir addımlığında olması faktı bir ayrı tədqiqat mövzudur (Ülvi 2016, 272-273).

Tədqiqatımızın sonunda Həzrət Əlinin (ə) ərəbcə verilmiş 268 hikmətinin azərbaycanca tərcüməsi də verilir. Həmin tərcümələr Siyuma Ğəniyevanın qeyd etdiyinə görə, Daşkənd Şərşünaslıq İnstitutunun əməkdaşı Əbülfaiz Səid İskəndərova məxsusdur. Beləliklə, Həzrət Əli (ə) hikmətləri ərəbcədən özbəkçəyə (həmin tərcümələr Siyuma Ğəniyevanın qeyd etdiyinə görə, Daşkənd Şərşünaslıq İnstitutunun əməkdaşı Əbülfaiz Səidiskəndərova məxsusdur), bu tədqiqatda isə özbəkçədən bu sətirlərin müəllifi olaraq Azərbaycan dilinə çevirdik.

*“Nəzmül-cəvahir” əsərindəki Həzrət Əli hikmətləri (ərəbcə olanlar)
Azərbaycan dilində*

1. İnsanın imanı əhdinə vəfasından bilinər.
2. Fəlakətə uğrayanda yardımına gələn ilk adam qardaşıdır.
3. Sərvətin izharı şükürdür.
4. Övladlarına tərbiyə versən, onlara fayda vermiş olarsan.
5. İnsanın ədəbi onun sərvətindən yaxşıdır.
6. Vəzifə borcunu ödəmək dindəndir.
7. Yamanlığa yaxşılıq etməklə onu qaytara bilərsən.
8. Bu zamanın adamları eyib axtaranlardır.
9. Ruhun zövqü məyusluqdadır.
10. Mürüvvət çətinliklərə pərdə çəkir.
11. Ata-anaya ehtiram mirasdır.

12. Özünə səbirdən sonra zəfər çaldığını bil.
13. Ömrün bərəkəti gözəl əməllərdədir.
14. Dünya malının bərəkəti zəkat verməkdədir.
15. Bu dünyanı axirət üçün sat, faydasını görərsən.
16. İnsanın Allahdan qorxması gözünə işiq gətirər.
17. İnsanın qarnı (tamahı) düşmənidir.
18. Şənbə və çərşənbə səhərləri bərəkətdir.
19. İnsana bəla dilindən gələr.
20. Yaxşılıq et, amma onu minnət qoymaqla silmə.
21. İnsanın mülayimliyi (ehsandan sonra) ikinci hədiyyəsidir.
22. Allaha təvəkkül etsən, onun özü kifayətdir.
23. Bəlanın gecikməsi iqbaldır (bəxtəndir).
24. Ömrünün əvvəlində etdiyən xətalari ömrünün axırında doğrula.
25. İnsanın namazda tənbelliyi imanının zəifliyindəndir.
26. Yaxşılığı kəramət eylə, onu hədiyyə etmiş kimi olacaqsan.
27. Məhrüh işini rədd etməklə qəflətdə olsan, o çoxalır.
28. Əl ilə yemək bərəkət gətirər.
29. Günahlarından qurtarmaq üçün səy et.
30. İnsanın təvazökarlığı ona hörmət gətirər.
31. Üç şey fəlakətə aparar: paxıllıq, xudbinlik və təkəbbürlük.
32. Üç şey imandandır: həya, vəfa və səxavətlilik.
33. Alimin ölümü dinin (elmin) ziyanıdır.
34. Ehtirasın gətirdiyi zərəri torpaq örtər.
35. Hökmranlıq ədalət ilə möhkəm olar.
36. Axirətin savabı bu dünyanın rahatlığından yaxşıdır.
37. Ehsan versən, onu torpaq məhsulu kimi yenə təkrar et.
38. Bədən yemək ilə, ruh isə musiqi ilə diridir.
39. Adamın minnətdarlığı onun nemətlərinə bərəkət gətirər.
40. Nə qazansan, sədəqə verməyi unutma.
41. Kasıb üçün az fəlakət də çoxdur.
42. İnsanın gözəlliyi onun mülayimliyindədir.
43. Yaman dost şeytandır.
44. Batilin ömrü bir saat, həqiqətin ömrü isə qiyamətə qədərdir.
45. İnsanın həmsöhbəti də özünə bənzəyər.
46. Sözü yaxşısı qısa olandır.
47. Yaxşı həmsöhbət qənimətdir.
48. Verəndə çox ver, alanda aza qənaətlən.
49. Kasıblar ilə söhbətdə olmaq şükrü çoxaldar.
50. Ölməyən şey əbədidir.

51. İnsanın yumşaq davranışı ona köməkdir.
52. İnsanın bəzəyi ədəbdir.
53. İnsanın həyası onun üz pərdəsidir.
54. Acı sözdən acı yemək yaxşıdır.
55. İnsanın qəzəbi onu fəlakətə aparar.
56. Yamana vəfalı olmaq haramdır.
57. Davranışın gözəlliyi ədəb əxlaqıdır.
58. Hünər insanın sərvətidir (alicənablığından irəli gəlir).
59. Allahdan qorxsan, ondan başqasında aman taparsan.
60. Dostlarını yaxşılığa çağırmasavabdandır!
61. Nəfsinə qarşı dur rahat olarsan.
62. İnsanın dostu onun dininə sübutdur.
63. Qəlbin sakit olması cibin dolu olmasından daha yaxşıdır!
64. Dostun vəfasını onun sözündə durmasından bil!
65. Arvadın yaxşısı sevimli və dünyaya çox övlad gətirəndir.
66. Mal-mülkünü Allah yolunda xərcləsən, yaxşılıq əlamətidir.
67. Qəlbin şəfası qəzaya, taleyə razı olmaq.
68. İnsana ələm nəfsindən gələr.
69. İnsanın fəlakəti hirsinin incikliyindən bilinər.
70. Kim sənə cəfa etsə də, ondan utanaraq barış.
71. İnsanın sözü ağılına dəlalətdir.
72. İnsanın əsil olduğunu xisləti aşkar edər.
73. Dostları görmək sevincin sonunu gətirməz.
74. Nakəslərin dövləti insanların fəlakətidir.
75. İnsanın borcu məhzun olmaqdır.
76. Şahların dövləti ədalətli olmasıdır.
77. Paxılın qızılı faydasız daşdan özgə bir şey deyil.
78. Cəhlə yol vermə, sonu yoxdur.
79. Üsyan edəni öz üsyanı məhv edər.
80. Günahın biri də çoxdur, ibadətin mini də azdır.
81. Övliyaları xatırlamaq ilahi rəhmət yağdırar.
82. İnsanın doğru yoldan azması tamahındandır.
83. Padşahların yeməyi ağzı yandırar.
84. Kasıbların ən kasıbı Allah hüzurunda əzizdir.
85. Gəncliyini xatırlamaq həsrətdir.
86. Dilinin rəvanlığı sərvətinin ağasıdır.
87. Ölümü xatırlamaq qəlbin cilasıdır.
88. Əziz insanla görüş insanın gözünə işıq gətirər.
89. Atana qulluq elə ki, balan qaytaracaq.

90. Yaşamın gözəlliyi asayişin mövcudluğundadır.
91. Elminin dərəcəsi üzündədir.
92. Xatircəm ol, ruzun özü səni tapacaq.
93. Ölümün xəbərini doğuluş verdi.
94. Nəfsə bəzək vermə, onu yorarsan.
95. Nəfsinə qələbə çalsan, haqq yolunu tut.
96. İnsanın mehribanlığı ağına dəlalətdir.
97. İnsanların vəzni tərəziləridir.
98. Bir kimsəni ziyarət etmək onun səxavətinə işarədir.
99. Dünyanın hər köşəsi matəmlə doludur.
100. Dostların ziyarəti məhəbbəti artırır.
101. Zəiflərin halından xəbər tutmaq alicənablıqdandır.
102. Batini gözəllik zahiri gözəllikdən yaxşıdır.
103. Sadə insanın zahidliyi gümrahlıqdır.
104. Bədgümanlıq təkəbbürdəndir.
105. Dünya (mal-mülk) ilə fəxr etmək təkəbbürdəndir.
106. Pis vərdəşdən qurtulmaq çətindir.
107. İnsanın ruh halı onun daxilinin ifadəsidir.
108. İnsan dilinə ehtiyatla sahib çıxsa, salamat olar.
109. İslam hüquq alimləri xalqın sərvətidir.
110. Qəlbi oyaq insanın sərxoş olması xasiyyətlərin ən pisidir.
111. Zəiflərin mübarizəsi şikayətlə olur.
112. Təvazökar insan böyük insandır.
113. Dil sükutu insan salamatlığıdır.
114. Elmin zavalı lovğalıqdır.
115. Yamanlığa yaxın işlə öyünmək yenə yaman işdir.
116. Cənnət tələbində belini möhkəm bağla.
117. Varlığının paxıllığı onun əzabıdır.
118. Çox ibadətdən az mərifət yaxşıdır.
119. Qocalıq ölüm xəbərini gətirər.
120. Cənnətin yolunu istəsən, "Quran"dan oxu.
121. Xəsis varlı əliaçıq kasıbdan daha kasıbdır.
122. Əyləncənin şərti fəlakət yüküdür.
123. İnsanların daha pisi xalqdan üz çevirənlərdir.
124. İnsanın doğru sözünün fəziləti onun nicatıdır.
125. Bədənin səhhəti orucdandır.
126. Səbir qələbə gətirər.
127. Gecə oxunan namaz gündüzə gözəllik bağışlar.
128. Bədən sağlığı sükutdandır (sakitlikdəndir).

129. İnsanın salamatlığı dilinə ehtiyat etməsindədir.
130. Yaxşı insanlarla həmsöhbət olmaq yamanlıqdan qoruyar.
131. Nadanın sükutu eyiblərinə pərdədir.
132. Mehriban ol ki, hörmətli olasan.
133. Dinin salamatlığı Allah qorxusunda; fəsadı isə tamahgirlikdədir.
134. Allahdan başqasına ümid bağlayan insan cahildir.
135. Allah hər bir şeyin varlığına zamindir.
136. Dost zərbəsi əzablıdır.
137. Qəlb işığı halal yeməkdən doğar.
138. Dil ağrısı diş ağrısından ağırdır.
139. Yamanlığa öyrəşən insan zəlalətdədir.
140. Kim dini dünyaya dəyişibsə, yolunu azıb.
141. Əliaçıq olmayanın qəlbi dar olur.
142. Dünya ürəyi dar olanlara dardır.
143. Allaha inanan həmişə sevinər.
144. Sağlığı ilə mükafatlandırılan insanın xoş halına!
145. Ömrü boyu ibadət etmək nəbilərin şüarıdır.
146. Qəm əzabı azalanın ömrü uzun olur.
147. Ədəb tələbində olmaq dünya (mal-mülk) tələb etməkdən irəlidir.
148. Göyərçin göyərçin ilə uçar, qaz qaz ilə.
149. Qənaətli insanın ömrü uzun olar.
150. Düşməne itaət ölümdür.
151. Ailəsi olmayan adam bəxtlidir.
152. Allaha itaət qənimətdir.
153. Şahların zülmü rəiyyətin laqeydliyindən əvvəldir.
154. İnsan zülm eləsə, özünə etmiş olur.
155. Məzlumun əzabı boşa getməz.
156. Zalımın zülmü onu məhvə aparar.
157. Mal-dünya sevgisi suya təşnəlikdən güclüdür.
158. Zalımın ömrü qısa olar.
159. Əliaçıqlığın kölgəsi böyük olar.
160. Qozbel adamın kölgəsi də əyridir.
161. Qənaət ilə yaşasan, şah kimi yaşarsan.
162. Ali hümmət imandandır.
163. Uzun danışmaq nöqsanlı danışığıdır.
164. Zalımın axırı yaxşı olmaz.
165. Ağıllı düşmən axmaq dostdan yaxşıdır.
166. İşin çətini – asanına qapı olar.
167. Kitabları yığmaqdan, onları yaddaşda saxlamaq daha yaxşıdır.

168. Zalımın aqibəti ölümünün tezləşməsidir.
169. Hər gecədən sonra, əlbəttə, bir gündüz gəlir.
170. Sağlıqqənimətdir.
171. Təqvalıdən çox Allaha təvəkkül edənlərin dəyəri daha çoxdur.
172. Ölüm qəmi qəlbini sevməyən insan ilə həmsöhbət olmaqdan yüngüldür.
173. Aqıl körpə ağılsız qocadan daha yaxşıdır.
174. Yolunu itirən özünü də itirər.
175. Səni yamanlığa aparən insan düşmənidir.
176. Kim səni batil işə buyurursa, səni aldadıb.
177. Doğru şeydən hirsələnmək alçaqlıqdır.
178. Hikməti dəqiq bilmək mömin üçün hədiyyədir.
179. Din uğrunda qazanılan qələbə həqiqi qələbədir.
180. İnsanın fəziləti ilə fəxr etməsi əsil olması ilə fəxr etməsindən yaxşıdır.
181. Düşmənin üzərində qələbə qazanmaq asan şeydir.
182. Kim ki, ağıllı olsa, o əsl insandır.
183. Kim ki, nəfs yamanlığına aman versə, qələbə qazanar.
184. Əşyanın kiçik parçası da onun əsil olmasını isbat edər.
185. İnsanın ruh azadlığı düz sözlü olmasındandır.
186. Hər bir qəlbın öz təşvişi var.
187. Kim nemətə küfr gətirsə, məzhəb kafirliyindən pisdı.
188. İnsanın danışığı qəlbindəkiləri faş (açıb-tökər) edər.
189. Çin (doğru) sözü qəbul etmək dindəndir.
190. Qəlbın qüvvəti iman salamatlığıdır.
191. Əsəbiadamın qatili onun hirsidir.
192. Əməl, ibadət etməyə qiymət ver, şadlıq, sevinc tapacaqsan.
193. İnsanın dostu onun dininə sübutdur.
194. Pislərin yaxınında olmaq da ziyandır.
195. Ürəyi daş olmaq da "toxluğun" aqibətidir.
196. İnsanın dəyəri, kimsə ona dəyər verəndə bilinər.
197. Allahın kəlamı qəblərin şəfasıdır.
198. Dürüst kafir paxıl müsəlmandan cənnətə daha ümidvardır.
199. Nemətə küfr etmək onu xarab edər.
200. Qocalığın özü sənə bəs edən xəstəlikdir.
201. Paxıla onun paxıllığı (məhv olması üçün) kifayətdir.
202. Elminin kamalı mülayimlikdədir.
203. Yaxşılıq üzrlü olması ilə kamil olar.
204. Dünyanın eyibləri onda qalmamaq üçün sənə bəs edər.

205. Ölümü xatırlamaq dərdi sənə bəs edər.
206. Yumşaq söz qəlbi sevindirər.
207. Sözü nü yumşaq et ki, sevimli olub qalasan.
208. Qarılıq (qocalıq) illərini ömür illərim deyib hesablama.
209. Elmlə şaha zaval yoxdur.
210. Kibr ilə şöhrət tapılmaz.
211. Paxıllıq düşmənçiliyindən başqa bütün düşmənliklərin əlacı var.
212. Kim çox danışsın, özünə sayqısızlığı artırar.
213. Təmiz bulaq ətrafına həmişə insanlar toplanar.
214. Uca könülün (açıqürəkliliyin) qayğısı da çox olar.
215. Yaman ilə həmsöhbət olmaq dəniz səfəri kimi xatalıdır.
216. Səssiz qalan adam sonra peşman olmaz.
217. Elm məclisi cənnət bağına oxşayır.
218. Cəmərdlik məclisi söz qalasıdır.
219. İnsanın hünəri dilindən bəllidir.
220. Gecəni yuxusuz keçirmək mömin adama işiq bəxş edər.
221. Ölümünü unudan qəlbinin paslandığına dəlalətdir.
222. Gecə namazları ilə qəbrini münəvvər et.
223. Saçına düşən bəyazlıq ölümdən xəbər verər.
224. İman ilə yat, yuxun yaxşı olar.
225. Məqsədə çətinliklə çatılar.
226. Ayrılıq atəşi cəhənnəm atəşindən daha güclüdür.
227. Pisxasiyyətlilik ilə qocalıq nurunu söndürmə.
228. Üz saflığı dürüstlükdəndir.
229. Yerində edilməyən yaxşılıq zülmə bərabərdir.
230. Minnət ilə verilən sədəqənin günahı savabından çoxdur.
231. Axmaq dövləti idarə etsə, zavalın gəlməsi tezləşir.
232. Xasiyyəti pis və xalqına hürən insanın vay halına!
233. Yaman insanla həmsöhbət olmaqdan, yalqızlıq yaxşıdır.
234. Sənə qarşı qafillik ediblərsə, bu sənə böyük köməkdir!
235. Sənə yuxarıdan baxan kömək edər.
236. Yaxşılıq tərkdən insanın halı yaman olar!
237. Həsəd aparınların vay halına!
238. Allah uşağı ruzusu ilə verər.
239. İnsanın işinin nəticəsi onun çalışmasının güzgüsüdür.
240. Düşmən yuxudadır, heyhat, agah ol!
241. Bəxtli adam axirət qəmini, bəxtsiz adam bu dünya qəmini düşünər.
242. İnsanın xudbinliyi onu məhv edər.

243. Kimsənin nəfsindən qaçması şərdən qaçmasından daha faydalıdır.
244. İnsanın böyüklüyü onun hümmətindən bilinər.
245. Hirs sahibi fəlakətə doğru getdiyini bilməz.
246. İnsanın hümməti onun dəyərini bəlli edər.
247. Getdiyini yeri göstər, kimliyini deyim.
248. Yeməyə çörək doğramaq – həmkarlıq işarəsi deyil.
249. İmanın yükü dini yüküdür.
250. Mürvətsiz kimsədə din-iman olmaz.
251. Ağıllı insan yoxsul olmaz.
252. Yalançının hörməti olmaz.
253. Paxıla rahatlıq yoxdur.
254. Qənaət edən qəm tapmaz.
255. Dinsiz insanın hörməti olmaz.
256. Fahişə insana tənbeh fayda etməz.
257. Sənə ancaq qismət edilən verilir.
258. Sədəqə ömrü uzadar.
259. Nədən qorxursansa, ona rast gələrsən.
260. Savadlı insan, əlbəttə, muradına çatır.
261. Səbir sahibi, əlbəttə, muradına yetər.
262. İnsan doğruluğu ilə ucalar.
263. Kim qövmünə yaxşılıq etsə, onların alimi (ustadı) olacaq.
264. Qəlb məyusluğu ruh (can) zövqüdür.
265. Bəxtli insan ilə həmsöhbət olan insan onu da bəxtiyar edər.
266. Fazil olmayan insan sərvətini hesablaya bilməz.
267. Çuğulçunun birsaatlıq işi biraylıq fitnə gətirər.
268. Ruzu onu tələb edənindir.

Əlişir Nəvainin “Nəzmul-cəvahir” (“Nəzmə düzülmüş cəvahirat”) əsərinin əlyazma nüsxələrindən biri AMEA M.Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunun nadir əlyazmalar fondunda qorunur. Əlyazmanın təsviri belədir –

Tarixi: XVIII əsrə aid olduğu ehtimal edilir

Xətti: *nəstə'liq*

Başlanır: - *vərəq 8 b*;

Bitir: - *vərəq 52a*.

Məzmunu: *Məktub şəklindədir.*

Ölçüsü: *13x19 sm*

Həcmi: - *44 vərəq*

Şifr: *M-45 / 2794 –II* (Əlyazmalar kataloqu 1963, 274).

Nəticə

Bu əsərlərin məzmun şərhilə tanış olandan sonra qeyd edək ki, burada yazılan, deyilən fikirlər elmə, İslam əhlinə, sadə xalqa, bütün müsəlman hümmətinə çoxdan məlumdur. Unutmayaq ki, Əlişir Nəvai dövründə, zamanında bu əsərlər türk qövmü, türk dilində danışan sadə xalq üçün ilk addım, etibarlı mənbə və İslam elmi haqqında türkcə yazılmış əsərlər, kitablardır. Ona görə də bu əsərlərin mahiyyəti, məqsədi hər zaman aktuallığını saxlayacaqdır. Eyni zamanda, Əlişir Nəvai kimi bəşər ədəbiyyatında uca məqam tutmuş ölməz bir sənətkarın qələmindən çıxmış əsərlər qiymətli və ədəbiyyatımızın qızıl fonduna daxil olmuş ədəbi incilərdir. Əlişir Nəvainin yaradıcılığının özəlliklərindən biri də fars və ərəb dilində yazılmış məşhur əsərlərin – dini-əxlaqi və təsəvvüf məzmunlu əsərlərin həm də türk dilində yayılması üçün göstərdiyi fədakarlığıdır. Səhhəti ilə bağlı Həcc ziyarətinə gedə bilməyən klassik sənətkar bu əsərləri yazmaqla, bütün var-dövlətini (o, çox zəngin bir şəxs olub) vəqf yarıdaraq xalqın xidmətində xərcləməklə, bu borcu – Həcc ziyarətinə gedə bilməməsinin əvəzi bilmişdir (özünün də yazdığı kimi, Həcc borcu heç nə əvəz oluna bilməz). Bir çox əsərlərinin örnəyini klassik ədəbiyyatdan, eyni zamanda, yaxın dostu, ustadı Əbdürrəhman Camidən aldığı məsləhətlərdən məhəbbətlə faydalandığı məlumdur (özünün etiraflarında da qeyd etdiyi kimi). Əlişir Nəvai bu mövzulara öz dahiyənə baxış bucağı ilə dərin elmi nəzəri kontekstdə yanaşmış, nəticədə orijinal, həm də Nizami məktəbinin davamçısı olaraq əsərlərdir aktuallığını itirməyən əsərlər yaratmışdır. AMEA Məhəmməd Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunun nadir əlyazmalar fondunda saxlanan əlyazmalar haqqında məlumatın oxucular üçün maraq doğuracağına əminik.

ƏDƏBİYYAT

Навоий Алишер. (2011). Тула асарлар туплами, 10 жилдлик, X жилд. Тошкент, Г.Гулом номидақи нашриет-матбаа ижодий уйи, (692 бет.), (б.614-618).

Навоий Алишер. (2011). Арбаъин. Тўла асарлар тўплами. 10 жилдлик, X жилд. Тошкент, Г.Гулом номидақи нашриет-матбаа ижодий уйи, (б.586-595).

Навоий Алишер. (2011). Назм ул-жавоҳир \\\ Тўла асарлар тўплами, 10 жилдлик, X жилд. Тошкент, Г.Гулом номидақи нашриет-матбаа ижодий уйи, (Б. 30–86).

Навоий Алишер. (2011). Тарихи мулуки Ажам / Тўла асарлар тўплами, 10-ж.ли, 10-ж. Тошкент, Г.Гулом номидақи нашриет-матбаа ижодий уйи, – Тарихи мулуки Ажам. 8-ж.(Б. 647).

Levend A.S. (1968). Ali Şir Nevai: IV cild. Divanlar ile Hamse dışındakı eserler. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınlarından, sayı: 253, (310 s.) (s.5 və 7-13).

Əbu Cəfər Əli Kuleyni. (2014). Usuli-Kafi, 1-ci cild (Hədis elminin qaynaqları). Bakı: Kövsər, (318 s.).

Quliyev İbrahim. (2015). Əllamə Məhəmməd Bağır Məclisi və onun “Biharül-ənvar” əsəri: Avtoreferatı. Bakı, (39 səh.).

Quliyev İbrahim. (2013). Hədisşünaslığın əsasları. Bakı: Elm, (433 səh.).

Mirzəyev A. (1997). Cami, Nəvai və Füzuli yaradıcılığında “40 hədis”. Bakı: Ozan, (88 səh.).

http://www.anl.az/down/meqale/edebiyat/edebiyat_aprel2009/76497.htm.

Əlyazmalar kataloqu. (1963). I cild (Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyası. Respublika Əlyazmalar Fondu). Bakı: Azərbaycan EA nəşriyyatı, [müəlliflərdən biri C.Nağıyeva]. (512 səh.).

Qurani-Kərim. (2012). Azərbaycan dilinə tərc. edənlər: Ziya Bünyadov və Vasim Məmmədəliyev. Bakı: Şərq-Qərb, (568 səh.).

Nəhcül-bəlağə: İmam Əli əleyhis-salamın xütbə, məktub və hikmətli kəlamları (tərcümə və şərh, III nəşr), (2009). Toplayanı Seyid Rəzi. Bakı: Nurlar, (912 səh.).

Ülvi Almaz. (2008). Azərbaycan - özbək (cığatay) ədəbi əlaqələri (dövrələr, simalar, janrlar, təmayüllər). Bakı: Qartal, (328 səh.).

Ülvi Almaz. (2009). Əlişir Nəvai Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığında. Bakı: Qartal, (360 səh.).

Ülvi Almaz. (2016). Özbək ədəbiyyatı (ədəbi portret cizgiləri, araşdırmalar, müsahibələr) / elmi redaktoru və ön söz müəllifi ak.İsa Həbibbəyli. Bakı: Elm və təhsil, (316 səh.).

Ulvıy Olmos. (2016). O'zbek adabiyoti va Ozarbayjon (tadqiqotlar, adabiy portretlar). Mas'ul muharrir va so'zboshi mualliflari: prof.dr.Qozoqboy Yo'ldoshev, doç.dr.Sirdaryoxon O'tanova. – Toshkent, “Kamalak” nashriyoti, (216 bet.).

Очилов Эргаш. (2013). Алишер Навоий. - Тошкент, (Бет. 68.).

e-book: Əlirza Sabiri Yəzdi. Əmirəl-möminin Əli (ə)-in fəzilətləri barədə Min hədis // Tərcümə edən: Məhəmməd Xəlilov (google.co.uz).

İslâm Ansiklopedisi // Turkiye Deyanet Vakfi 2. Cildi. Turkiye, <https://islamansiklopedisi.org.tr/>

д-р филол. наук Алмаз Ульви Биннатова

РЕЛИГИОЗНО-НАУЧНЫЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ АЛИШЕРА НАВОИ «Минажат», «Назм аль-жавохир» и «Арбаин»

РЕЗЮМЕ

Алишер Навои известен как глубокий знаток, теоретик и одна из ключевых фигур в толковании шариата и теософии. Впервые основы ислама для тюркских народов на турецком языке были написаны этим великим ученым. Религиозные и моральные ценности, отраженные в произведениях «Минажат» («Мольбы к Аллаху» или «Просьбы к Аллаху»), «Назм аль-жавохир» («Жемчужина в поэзии»), «Арбаин» («Сорок четверостиший»), «Лисан ат-тайр» («Язык птиц»), «Махбуб аль-кулуб» («Возлюбленный сердец»), «Сирож аль-муслимин» («Свет ислама») и «Рисалае тийр-андохтан», были актуальны как в его эпоху, так и сегодня. «Минажат» состоит из обращений, содержание и способ изложения которых вызывает самые прекрасные чувства. В произведении «Минажат» поэт, погружившийся в глубины духовного мира, дает рекомендации и стремится донести до людей такие высокие чувства, как моральное удовольствие, гуманизм и другие. Узнав о том, что гениальный философ Абдурахман Джами работает над произведением «Арбаин», Алишер Навои очень высоко оценил эту работу учителя и, с его разрешения, перевел это произведение на один из тюркских языков - чагатайский. Таким образом, хотя Алишер Навои и взял хадис из произведения «Арбаин», написанного Джами на литературном турецком языке, он в том же году создал работу, изложив хадис таким же образом, но в виде четверостиший.

Поводом для перевода на турецкий язык хадисов, посвященных Пророку и изначально написанных на арабском языке, стало стремление донести до читателя их суть и смысл. Сюжет «Назм аль-жавохир» посвящен древним религиозным и моральным устоям. Это произведение можно расценить как знак любви и уважения к одному из первых халифов ислама – Хазрату Али. В этой части исследования говорится о религиозно-научном аспекте творчества Алишера Навои, в частности, на примере содержания таких произведений, как «Минажат», «Арбаин» и «Назм аль-жавохир».

Ключевые слова: Алишер Навои, Хазрат Али, исламская культура, религиозные произведения Навои, классическая литература, исламская этика

Prof. Almaz Ulvi Binnatova

ALISHIR NAVAI'S RELIGIOUS AND SCHOLARLY WORKS

ABSTRACT

Alishir Navai achieved recognition as a profound scholar, theoretician and even a facilitator of the Shariah science and Sufism. He was the first person to familiarize Turkic world with Islamic teachings and to teach Turkish to Islamic people. His works such as *Munojot*, *Hadith-arbain*, *Nazm ul-Javohir*, *Siroj ul-Muslimin*, *Mahbub ul-Qulub*, *Lison ut-Tayr*, *Risolai tiyr-Andohtan* were relevant both in their own time and today. *Munojot* (Praying to God) is composed of expressions that appeal to God, a manifestation of feelings in beautiful content and expression. The language of *Munojot* goes deep into the spiritual senses instilling in people the satiety of passion and humanistic feelings. Knowing that philosopher Abdurrahman Jamy was writing his *Hadith-arbain*, Alishir Navai overestimated his master's decision and got his permission to translate this work to Chagatai Turkic language.

Thus, working on "Hadith-arbain" Alishir Navai rewrote the work in the same year, in the same form, but in different style which consisted of couplets of 4 lines. The hadiths dedicated to the Prophet led to the writing of the meaning and essence of the hadiths, first in Arabic and then Turkish. *Nazm al-Javohir* has an ancient religious and historical plot with moral values. The work can be evaluated as a sign of love and respect for one of the first caliphs of Islam hz. Ali.

In this part of our research, we discuss the religious and scholarly works of Alishir Navai (especially the content and interpretation of *Munojot*, *Hadith-Arbain* and *Nazm ul-Javohir*).

Keywords: *Alishir Navai, Hazrat Ali, Islamic culture, Navai's religious works, classical literature, Islamic ethics*

Çapa tövsiyø etdi: f.f.d. V.H.Səmədov

ƏXLAQIN PSIXOLOJİ VƏ EPİSTEMOLOJİ MƏNBƏYİ PROBLEMİ: MƏHƏMMƏD ƏMİN SƏDRƏDDİN ŞİRVANININ FƏLSƏFƏSİ NÜMUNƏSİNDƏ

*f.f.d., dos. Anar Qafarov,
Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu,
AMEA Fəlsəfə İnstitutu
anargafarov@ait.edu.az*

XÜLASƏ

Hər bir millətin və xalqın mövcudluğunu qoruması onun özünü milli, mədəni və tarixi aspektlərdən tanıması ilə düz mütənasibdir. Bu mənada, dərin tarixi-mədəni köklərə malik olan xalqımızın hər bir fərdinin və aliminin üzərinə Azərbaycan mədəni irsinin əsas nümayəndələri olan mütəfəkkirlərin əsərlərini gün üzünə çıxararaq onları tədqiq etmək, xalqa və hətta dünyaya çatdırmaq, qıyası, Azərbaycan mədəni irsinə sahib çıxmaq kimi mühüm bir vəzifə düşür. “Əxlaqın psixoloji və epistemoloji mənbəyi problemi: Məhəmməd Əmin Sədrəddin Şirvaninin (v.1036/1627) fəlsəfəsi nümunəsində” adlı hazırlamış olduğumuz məqalə də məhz belə bir vəzifə şüurunun əsəridir.

Tədqiqatın əsas məqsədi ölkəmizdə, demək olar ki, çox da araşdırılmayan Məhəmməd Əmin Şirvaninin əxlaqın psixoloji və epistemoloji mənbəyinə dair fikir və yanaşmalarını gün üzünə çıxarmaq, onun əxlaq düşüncəsini etikanın əsas problemləri müstəvisində müzakirə obyektinə çevirməkdir.

Məqalə üç əsas tezisi ehtiva edir: 1. Məhəmməd Əmin Şirvani, sadəcə, Qafqaz bölgəsində deyil, eyni zamanda, Osmanlı hüduqlarında da öz elmi yanaşma və xidmətləri ilə tanınan bir mütəfəkkirdir. 2. Şirvaniyə görə, həm xarakter və qabiliyyət, həm də davranış olaraq əxlaqın mənbəyi insan ruhu, etik mühakimələrin müəyyənləşdirilməsi etibarilə epistemoloji mənbəyi isə ağıldır. 3. Onun əxlaq düşüncəsi Antik dövr yunan əxlaq fəlsəfəsi, Orta əsr İslam əxlaq fəlsəfəsi, xüsusilə də bu istiqamətdəki fəlsəfəni İslam düşüncəsində daha da sistematik hala gətirən Nəsirəddin Tusinin əxlaq fəlsəfəsinin izlərini daşıyır.

Açar sözlər: Məhəmməd Əmin Şirvani, İslam fəlsəfəsi, əxlaq, nəfs, ağıl.

Giriş

Şərq fəlsəfəsinin əsasında meydana gələn Azərbaycan fəlsəfi fikri bu fəlsəfənin davamı kimi qiymətləndirilməlidir. Burada Azərbaycan deyincə, məşhur filosof Seyid Hüseyn Nasrın da qeyd etdiyi kimi, təkcə vaxtilə Rusiya İmperiyası tərəfindən sərhədləri çəkilən, XIX əsrdə rusların məğlubiyyətindən sonra İran tərəfindən böyük bir hissəsinin üzərində hökmranlıq edilən əraziləri deyil, eyni zamanda, bu bölgənin şimalından cənubuna, oradan da İraq və Türkiyə sərhədlərinə qədər uzanan ərazini (Nasr 2010, 122-123) və Azərbaycan mədəniyyət coğrafiyasını nəzərdə tuturam. Bu ərazidə və mədəniyyət coğrafiyasında Orta əsrlərdən etibarən yüksək sivilizasiyaların mövcud olması mədəniyyətin əsası olan fəlsəfi dünyagörüşün təşəkkül və inkişafı üçün də əlverişli şərait yaratmışdır. Bu mənada, Bəhmənyar, Eynəlqüzat Həmədani, Şihabəddin Sührəverdi Məqtul, Nəsirəddin Tusi, Siracəddin Ürməvi, Əkmə-ləddin Naxçıvani və s. kimi dahi filosofların bu torpaqlarda yaşayıb-yaratması təsadüfi deyildir. Bu dahi azərbaycanlı mütəfəkkirlər fəlsəfi, ictimai, siyasi və təbiət elmləri sahəsində qələmə aldıkları qiymətli əsərləri ilə İslam sivilizasiyasına böyük töhfələr vermişlər. Onlar Şərq, xüsusilə də İslam fəlsəfəsinin təşəkkülü və fəlsəfi fikrin Orta əsrlərdən etibarən Azərbaycanda formalaşma və inkişaf prosesi baxımından tədqiq edilməsi zəruri olan mühüm filosoflardır. Belə mütəfəkkirlərdən biri də Azərbaycan mədəni və fəlsəfi irsinin əsas nümayəndələrindən olan Məhəmməd Əmin Sədrəddin Şirvanidir. O, məntiq, fəlsəfə, əxlaq və s. kimi əsərləri ilə yanaşı, İslam düşüncəsində yazdığı şərh və haşiyələrlə, sadəcə, Azərbaycan fəlsəfəsi tarixinə deyil, Osmanlı fəlsəfəsi tarixinə də mühüm töhfələr vermişdir. Bu mənada, bu gün Türkiyədə M.Ə.Şirvaninin həyatı ilə yanaşı, onun dünyagörüşünün müxtəlif istiqamətləri ilə bağlı tədqiqatların aparılması heç də təsadüfi deyildir. Hətta araşdırmalarımız sayəsində Azərbaycandakı tədqiqatlarla müqayisədə Şirvaninin həyat və yaradıcılığı ilə bağlı Türkiyədə daha çox tədqiqat işləri aparılmış olduğunu müəyyənləşdirdik. Bunu dahi azərbaycanlı mütəfəkkirin yaradıcılığının böyük hissəsini dövrün müəyyən şərtlərinin tələblərinə görə, Osmanlıda keçirmiş olması ilə izah etmək mümkündür.

Şirvaninin həyat və düşüncə fəaliyyətinə dair Türkiyədə ərsəyə gətirilən tədqiqatlar arasında Ömer Çelikin “Muhammed Emin b. Sadruddin eş-Şirvani'nin həyatı və Feth Suresi tefsirinin tahkiki” adlı bir magistratura dissertasiyası (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tefsir Hadis Bölümü Tefsir Anabilim Dalı, 1991, 52 səhifə) və “Muhammed Emin b. Sadruddin eş-Şirvânî'nin Həyatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri” (*Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1995-1997, sayı: 13-14-15, s. 211-224) adlı bir məqaləsi ilə yanaşı, Ahmet Kamil Cihanın “Muhammed Emin

Şirvânî” (*Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni: Osmanlı’da Felsefe ve Aklî Düşünce*, 2015, cilt: VIII, s. 715-734), “Şirvani’nin İlimlerin Tanımı ve Məsələləri İlgili Eseri: El-Fevaidü’l Hakaniyye” (*The Journal of Academic Social Science Studies*, Aprel, 2013, cilt: VI, sayı: 4, s. 229-243), “Mehmed Emin eş-Şirvânî’nin Meâd ile İlgili Risâle fi tahkiki’l-mebde ve’l-meâd Adlı Risalesi: Tahlil, Çeviri ve Tahkik” (*Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 2016, cilt: II, sayı: 4, s. 57-102), Ramazan Altıntaşın “Şirvani Sadreddinzade” (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, C. 39, İstanbul: İSAM Yayınları, 2010, səh. 208-209.), Hülya Alperin “XVII. Yüzyıl Osmanlı Düşünce Dünyasında Bir Gazali Şarihi Olarak Sadreddinzade eş-Şirvani ve Şerhu’r-Risaleti’l-Kudsiyye Örneğinde Şerh Geleneği” (İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2012, sayı: 21, 59-80), “XVII. Asırda Bir Osmanlı Düşünürünün Gazzali Yorumu: Sadreddinzade eş-Şirvani’nin Kavidü’l-Akaid Şerhi Örneği” (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları No: 271, 07-09 Ekim, 2011, səh. 869-878.), Şükrü Madenin “Sadreddinzade Şirvani’ye Göre Bir İlim Olarak Tefsir ve Değeri” (Osmanlı’da İlm-i Tefsir, Editörler M. Taha Boyalık ve Harun Abacı, İstanbul: İSAR Yayınları, 2019, səh. 357-390.), Salih Yalının “Şirvani’de Ahlak ve Siyaset” (*Bilimname: Düşünce Platformu*, 2013/1, sayı: 24, s. 9-30) kimi məqalələri qeyd etmək olar. Bu məqalələr arasında, sadəcə, Salih Yalının yazdığı məqalə mövzumuz ilə birbaşa əlaqəli tədqiqat olsa da, qeyd etməliyik ki, həmin məqalədə müəllif etik məsələlərə daha çox deskriptiv metodla yer verərək, əxlaqı psixoloji və epistemoloji mənbəyi etibarilə müzakirə obyektinə çevirməməkdədir.

Məhəmməd Əmin Şirvani və onun dünyagörüşü haqqında Azərbaycanda ki tədqiqatlara gəlincə, hər şeydən əvvəl, bu tədqiqatların kəmiyyət baxımından qənaətbəxş olmadığını deyə bilərik. Belə ki, ölkəmizdə Şirvaniyə həsr edilmiş tədqiqatlar arasında Zakir Məmmədovun “Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi” adlı əsərinin 283-284 səhifələri arasında² yer verdiyi məlumatı, Kamandar Şərifovun “Muhammed Emin Şirvânî Üsküdârî” (Uluslararası Üsküdar Sempozyumu IX, 11-13 Kasım, 2016, Bildiriler, c. II, səh. 217-221, Editör: Dr. Çoşkun Yılmaz, İstanbul: Bilnet Matbaacılık, 2017) və bu sətirlərin müəllifi Anar Qafarovun “İslam fəlsəfəsinin təşəkkülündə azərbaycanlı filosofların rolu” adlı yazdığı fəsil ilə həmmüəllifi olduğu “Azərbaycanda ənənəvi din” adlı kitabın 187-192 səhifələri arasında yer verdiyi “Məhəmməd Əmin Şirvani” adlı məqaləsi³ xaricində Şirvaninin sırf fəlsəfə və etikaya dair düşüncələri-

² Bax. Zakir Məmmədov, *Azərbaycan Fəlsəfəsi tarixi*, Bakı: Şərq-Qərb nəşriyyatı, 2006.

³ A.Qafarov, “İslam fəlsəfəsinin inkişafında rol oynamış Azərbaycanlı filosoflar”, *Azərbaycanda ənənəvi din*, redaktorlar: Aqil Şirinov və Nahid Məmmədov, Bakı: 2014, s. 132-196.

ni dərindən müzakirə obyektinə çevirən və təhlil edən hər hansı bir tədqiqat işinə və ya məqaləyə rast gəlmirik.

Nəticə etibarilə qeyd edilməlidir ki, Şirvaninin fəlsəfi dünyagörüşünə dair geniş və spesifik təsəvvür formalaşdırmayan mövcud tədqiqat işlərində əxlaq fəlsəfəsinin ən mühüm mövzularından olan əxlaqın mənbəyi problemi, ümumiyyətlə, müzakirə obyektinə çevrilməməkdədir. Bütün bunlar “Əxlaqın psixoloji və epistemoloji mənbəyi problemi: Məhəmməd Əmin Sədrəddin Şirvaninin (v. 1036/1627) fəlsəfəsi nümunəsində” adlı tədqiqatımızın əhəmiyyətini ortaya qoymuş olmalıdır.

Digər tərəfdən, hər bir millətin və xalqın öz mövcudluğunu qoruyaraq davam etdirməsi üçün özünü milli, mədəni və tarixi aspektlərdən tanıması olduqca vacibdir. Bu mənada, dərin tarixi-mədəni köklərə malik olan Azərbaycan xalqının hər bir alim və mütəxəssisinin üzərinə Azərbaycan mədəni irsinin əsas nümayəndələri olan mütəfəkkirlərin əsərlərini gün üzünə çıxarmaq, onları tədqiq etmək, xalqa və hətta dünyaya çatdırmaq, qıssası, Azərbaycan mədəni irsinə sahib çıxmaq kimi mühüm vəzifə düşür. “Əxlaqın psixoloji və epistemoloji mənbəyi problemi: Məhəmməd Əmin Sədrəddin Şirvaninin (v. 1036/1627) fəlsəfəsi nümunəsində” adlı hazırlamış olduğumuz bu məqalə də məhz belə bir vəzifə şüurunun əsəridir.

Tədqiqatın əsas məqsədi Məhəmməd Əmin Şirvaninin əxlaqın psixoloji və epistemoloji mənbəyinə dair fikir və yanaşmalarını gün üzünə çıxarmaq, onun əxlaq düşüncəsini etikanın əsas problemləri müstəvisində müzakirə obyektinə çevirməkdir.

Araşdırmamızın əsas müddəaları isə bunlardır: 1) Məhəmməd Əmin Şirvani, sadəcə, Qafqaz bölgəsində deyil, eyni zamanda, Osmanlı hüduqlarında da öz elmi yanaşma və xidmətləri ilə tanınan mütəfəkkirdir. 2) Şirvaniyə görə, həm xarakter və qabiliyyət, həm də davranış olaraq əxlaqın mənbəyi insan ruhu, etik mühakimələrin müəyyənləşdirilməsi etibarilə epistemoloji mənbəyi isə ağıldır. 3) Onun əxlaq fəlsəfəsi Antik dövr yunan, Orta əsr İslam və xüsusilə də Nəsirəddin Tusinin əxlaq fəlsəfəsinin izlərini daşıyır.

Məhəmməd Əmin Şirvaninin həyat və yaradıcılığı

Şimali Azərbaycanın Şirvan bölgəsində dünyaya gələn Məhəmməd Əmin Sədrəddin Şirvani ilk təhsilini təsəvvüfçü olan atası Molla Sədrəddindən, əqaid, məntiq və digər elm sahələrindəki təhsilini isə Əllamə Hüseyn Xalxalidən almışdır. Şirvan bölgəsi Səfəvilərin hakimiyyəti altında keçməsi ilə əvvəlcə Hələbə, sonra da Türkiyənin Diyarbəkir şəhərinə köçən görkəmli mütəfəkkirimiz, burada vəzir Nasux Paşanın müəllimi olmuşdur. Əvvəllər şafei məzhəbində ikən sonradan hənəfi məzhəbinə keçən Şirvani

həmin dövrlərdə Xosrov paşa mədrəsəsində müəllimlik fəaliyyəti ilə məşğul olmuş, lakin sonradan tələbəsi Nasux paşa sədrəzəm olduqda, onunla birlikdə İstanbula getmişdir. Çox dərin düşüncə tərzi və elmi fəaliyyəti ilə İstanbulda I Əhmədin və alimlərin müsbət rəylərini qazanan Şirvani 1621-1627-ci illər arasında müxtəlif mədrəsələrdə müəllim və qazı vəzifələrində işləmişdir. Elə bu illər ərzində, təxminən, 1624-cü ildə elmdə Hələb və Məkkə dərəcələrinə layiq görülərək mükafatlandırılan filosofumuz 15 avqust 1627-ci ildə vəfat etmiş və İstanbul şəhərinin Üsküdar bölgəsində dəfn edilmişdir (Altıntaş 2010, c. 39, 208).

Filosofun təfsir, hədis, fiqh və kəlam elmlərində olduğu kimi, fəlsəfə sahəsində də bir neçə əsəri mövcuddur. Məsələn, onun *Şərh alə cihətil-vahdə lil-Fənari*⁴, *Haşiyə alə Haşiyətil-Xalxali alət-Təhzi*⁵, *Haşiyə alə şərhi İsağucili-Husaməddin*⁶, *Haşiyə aləl-Haşəyətis-suğra lis-Seyyid*⁷, *Talikat alə Haşiyətis-Seyyid aləş-şəmsiyyə*⁸ adlı əsərləri fəlsəfi mahiyyətli əsərlər kateqoriyasına aid edilə bilər.

Son olaraq onu da qeyd edək ki, nəzəri fəlsəfədən praktiki fəlsəfəyə kimi davam edən bir silsilə içində, xüsusilə məntiq və əxlaq fəlsəfəsinə dair görüşləri ilə nəzəri cəlb edən Şirvani fəlsəfəyə dair yazmış olduğu əsərləri ilə İslam fəlsəfəsinin təşəkkülündə və bu ənənənin sonrakı nəsillərə çatdırılmasında mühüm rol oynayan filosoflardan biridir.

Psixoloji və epistemoloji mənbəyi etibarilə əxlaq

a. Şirvaninin əxlaq fəlsəfəsinin əsas problemləri və terminləri

Hər bir mütəfəkkirin dünyagörüşü, sözsüz ki, müəyyən problem və ya problemlər çərçivəsində formalaşır və müzakirə obyektinə çevrilir. O cümlədən, Şirvaninin əxlaq düşüncəsi də etikanın müəyyən problemləri çərçivəsində formalaşmışdır. Şirvaninin əxlaq fəlsəfəsinə dair apardığımız tədqiqatlar nəticəsində belə məlum olur ki, onu, əsasən, bu suallar maraqlandırmışdır: Əxlaq nədir? Əxlaq dəyişə bilərmi? Əxlaqın mənbəyi nədir? Əsas əxlaqi məziyyətlər

⁴ Əsər Molla Fənarinin məfhum və nəsnələrin ortaq cəhətlərini müzakirə edən risaləsinin şərhindən ibarətdir.

⁵ Əsər Taftazaninin “*Təhzi*bul-mantık vəl-kəlam” adlı əsərinin haşiyəsindən ibarətdir. Əsərin əlyazma nüsxəsi İstanbul Süleymaniyyə kitabxanasında (Sərəz no: 2264/6) mövcuddur.

⁶ Əsərin əlyazma nüsxəsi İstanbul Süleymaniyyə kitabxanasında (Şəhid Ali Paşa no: 1770/1) mövcuddur.

⁷ Əsər Seyyid Şərif Cürcaninin məntiqə dair haşiyəsinə həsr olunmuşdur. Əsərin əlyazması İstanbul Süleymaniyyə kitabxanasında (Kasidecizade Süleyman Sırrı no: 706/7) mövcuddur.

⁸ Əsər Şəmsəddin Əli b. Ömər əl-Katibinin məntiqə dair risaləsinə Seyyid Şərif Cürcaninin yazdığı haşiyəyə həsr olunmuş qeydlərdən ibarətdir. Əsərin əlyazma nüsxəsi İstanbul Süleymaniyyə kitabxanasında (Esad Efəndi no: 1940) mövcuddur.

nələdir? Əxlaqi məziyyətlərə və fəzilətlərə necə sahib olmaq mümkündür? Ailə nədir? Ailədə riayət edilməsi zəruri olan əxlaq prinsipləri nələdir? Ailə fərdlərinin əsas öhdəlikləri və vəzifələri nələdir? Siyasət nədir? Dövlət nədir? Dövlətin mövcudluğunu təmin edən amillər nələdir? Siyasətlə əxlaq arasında nə kimi əlaqə var? Dövlətin idarə olunmasında hansı əsas əxlaqi məziyyətlərə ehtiyac var? Üstün məziyyətli dövlət nədir? İdarəetmədə əsas meyar kimi əxlaq prinsiplər, yoxsa idarəetmə forması nəzərə alınmalıdır? Dövlət məmuru olmaq üçün hansı məziyyətlər zəruridir? Siyasətin əsas prinsipləri nələdir?

Yuxarıdakı suallar, demək olar ki, əxlaq fəlsəfəsi tarixində bir çox filosof və mütəfəkkiri düşündürən məsələlər olmuşdur və bu gün də belədir.

Şirvaninin əxlaq fəlsəfəsi ilə əlaqədar ağla gələn ən mühüm suallardan biri də onun əxlaq düşüncəsinin əsasını hansı terminlərin təşkil etdiyinə dairdir. Belə bir sual onun əxlaq düşüncəsi haqqında ilkin təsəvvür formalaşdırmaq baxımından böyük əhəmiyyət kəsb edir. Terminlərə dair əldə edəcəyimiz bilik və məlumatlar mütəfəkkirin dünyagörüşünün məzmun və mahiyyətinin rahat dərk edilməsini təmin edəcəkdir. Buna görə də Şirvaniyə görə, əxlaq psixoloji və epistemoloji mənbəyi problemini müzakirə obyektinə çevirməzdən əvvəl, bu fəlsəfənin təməlini təşkil edən bəzi terminlərə burada qısa şəkildə yer vermənin uyğun olacağını düşünürük.

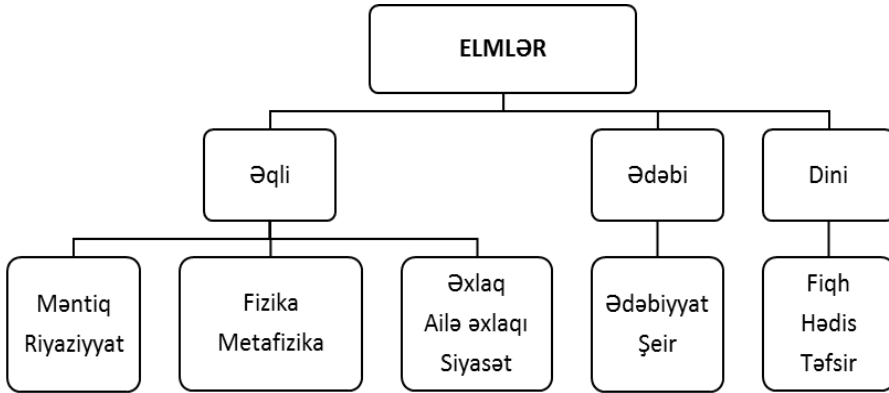
Hər şeydən əvvəl onu qeyd edək ki, Şirvaninin əxlaq fəlsəfəsinin əsasını təşkil edən terminlər İslam əxlaq fəlsəfəsinin ilkin dövründə müzakirə obyektinə çevrilən məfhumlardır. Müşahidələrimiz onu göstərir ki, əxlaq fəlsəfəsinin terminoloji bazası etibarilə Şirvani xələflərinin təsiri altında qalmışdır. Belə ki, İslam filosoflarında olduğu kimi, onun da əxlaq fəlsəfəsinin əsasını “əxlaq”, “mələkə” (potensiya), “fitri əxlaq və qazanılmış əxlaq”, “insan”, “nəfs” (ağıl, qəzəb, şəhvət qüvvəsi), “nəfsi əmmarə / nəfsul-bəhimiyə”, “nəfsi ləvvamə / nəfsus-səbiyyə”, “nəfsi-mütmainnə”, “teorik ağıl” (əl-aklun-nazariyyə), “praktiki ağıl” (əl-aklul aməliyyə), “fəzilət”, “rəzilət” (fəzilətsizlik), “hikmət”, “iffət”, “cəsarət”, “ədalət”, “elm”, “səbir”, “Allah”, “şəriət”, “ilmü tədbiril-mənzil” (evin /ailənin idarə olunması elmi), “əs-siyasətül-mədəniyyə” (siyasət və əxlaq), “mədinə”, “təməddun” (sosiallaşma), “uluvvi-him-mət”, “ədalət” və. s. kimi terminlər təşkil edir.

Bu terminlərdən görünür ki, Şirvani Platon və Aristoteldən etibarən davam edən nəfs konsepsiyasını qəbul etməklə yanaşı, Quran mərkəzli nəfs anlayışını və ona dair təsnifatı da mənimsəmişdir. Şirvaninin ağıl ilə əlaqədar istifadə etdiyi terminlərə nəzər saldıqda isə onun İslam filosofları vasitəsilə Aristotelin ağıl nəzəriyyəsi və ona dair təsnifatın təsiri altında qaldığı aydın görünür. “İlmü tədbiril-mənzil” (evin /ailənin idarə olunması elmi) və “əs-siyasətül-mədəniyyə” kimi terminlər isə praktiki fəlsəfənin İbn Sinada aldığı

son şəklinin Tusi və digər İslam əxlaq filosoflarında olduğu kimi Şirvani tərəfindən də qəbul edildiyinə dair işarələr verir.

b. Əxlaqın elmlər təsnifatındakı yeri

Elmləri dini, ədəbi və əqli (nəzəri) elmlər şəklində üç qrupda təsnif edən filosof məntiq, fizika, metafizika, riyaziyyat və əxlaq kimi fəlsəfənin sahəsinə daxil olan elmləri əqli elmlər kateqoriyasında dəyərləndirmişdir.⁹ Onun elmlər təsnifatını bir sxem vasitəsilə təfsilatlı şəkildə aşağıdakı kimi əks etdirmək olar:



Filosofun məntiqə dair yazdığı əsərlərin, ümumiyyətlə, şərh və haşiyyə xarakterli əsərlər olduğunu deyə bilərik. Bu mənada əsərlərinə şərh və haşiyyə yazdığı müəlliflər arasında Molla Fənari, Təftəzani, Şəmsəddin Əli b. Ömər əl-Katibi və Seyid Şərif Cürcaninin adlarını qeyd etmək olar. İslam fəlsəfəsinin təşəkkülünə dair xidmətləri məntiq sahəsində yazmış olduğu şərh və haşiyələrlə məhdudlaşmayan Şirvani praktik fəlsəfəyə dair əsərləri ilə də ön plana çıxmaqdadır. Bu mənada, onun “*əl-Fəvaidul-haqqaniyyə*” adlı əsəri böyük əhəmiyyət kəsb edir. İbn Miskəveyh və Nəsirəddin Tusi kimi Şirvani də qeyd edilən əsərindən nəzəri fəlsəfənin mövzularına yer verdikdən sonra, praktiki fəlsəfənin tədqiqat mövzuları olan əxlaq və siyasət fəlsəfəsi üzərində durur. Bu mənada əvvəlcə əxlaq elminin mahiyyəti, əxlaqın definisiyası, fəzilət və fəzilətsizliklər, ailə əxlaqı, siyasət əxlaqı və fəlsəfəsi və s. kimi mövzular Şirvani tərəfindən geniş müzakirə obyektinə çevrilmişdir. Sələfləri kimi onun fəlsəfəsində də siyasət məsələsi əxlaq fəlsəfəsinin əsas mövzularından biri kimi və əxlaq ilə əlaqəli şəkildə tədqiq. Belə bir yanaşmaya görə, əxlaq fəlsəfəsinin olduğu kimi, siyasətin də əsas məqsədini təşkil edir. İslam fəlsə-

⁹ Bax. Məhəmməd Əmin Şirvani, *əl-Fəvaidul-hakkaniyyə*, Süleymaniyyə Kitabxanası, Amcazadə Hüseyn Paşa 321/1,4a; Raşid Efendi Kitabxanası 600, 5b; Köprülü Kitabxanası, Mehmet Asım Bey 469/1, 4a-4b.

fəsinə Farabi tərəfindən qəbul edilən bu tendensiya sonrakı dövrlərdə Nəsirəddin Tusi və hətta Osmanlı əxlaq düşüncəsində Kınalızadə Əli Əfəndi və Taşköprizadə tərəfindən də ənənəvi olaraq qəbul edilmişdir (Qafarov 2011). Bu tezi məqalənin bundansonrakı bölümünü təşkil edən “Şirvaninin əxlaq fəlsəfəsi” başlıqlı fəslində müqayisəli şəkildə əsaslandıracağımız üçün burada bu qədərini söyləməklə kifayətlənirik.

c. Terminoloji aspektdən əxlaq və onun mənbəyi

Əxlaq elmini fəzilət və fəzilətsizliklər aspektindən izah edən Şirvaniyə görə, bu elm yaxşı və pisin, fəzilət və fəzilətsizliyin mahiyyətinin nədən ibarət olduğunu, insanın əxlaqi qabiliyyətlərini və onun məsuliyyət daşdığı vəzifələri, fəzilətləri əldə etmə və fəzilətsizliklərdən xilas olma yollarını öyrədən bir elm sahəsidir. Bu mənada əxlaq elminin mövzusu əsas etibarilə xarakter, mələkə və əxlaqi keyfiyyətlərə bürünən insani nəfs/ruhdur. (Şirvani, *Fəvaidul-hakkaniyyə*, Amcazadə 88a; Raşid Efəndi 170 b; Mehmet Asım Bey 105b.) Beləliklə, əxlaqın mənbəyi insan nəfsidir.

Şirvaniyə görə, əxlaq insan nəfsindən davranışların rahatlıqla ortaya çıxmasını təmin edən psixoloji qabiliyyət və potensialdır. Sözügedən bu psixoloji qabiliyyətə sələfləri kimi, Şirvani də buna “mələkə” deyir. Bu, insan nəfsində yerləşən və sürətli şəkildə yox olmayan, ortadan qalxmayan bir məziyyətdir. Adına “əxlaq” deyilən bu məziyyətin **təbii** və **qazanılmış** olmaqla iki növü vardır. Təbii əxlaq adət halına gəlmiş əxlaqdır. Digəri isə adından da məlum olduğu kimi, müəyyən bir müddət ərzində sonradan qazınan əxlaqdır. Şirvaniyə görə, təbii əxlaq şəxsin mizacının (fiziki tərkib) əsl fitrətində gizli və xüsusi bir məziyyətə əlverişli olan şeydir. Məsələn, isti və quru olan insan mizacı qəzəbə, isti və yaş olan mizac şəhvətə (arzuya), soyuq və yaş olan mizac unutmağa, soyuq və quru olan mizac isə düşüncəsizlik və avamlığa əlverişlidir. Qazanılmış əxlaq isə başlanğıcda insanın öz ixtiyarı ilə bir davranışı davamlı şəkildə nümayiş etdirməsi və onu təkrarlayaraq instinkt halına gətirməsi ilə və ya bir davranışı davamlı şəkildə icra etməklə təşəkkül edib formalaşan əxlaqdır. Qeyd edək ki, qazanılmış əxlaq da eyni ilə fitri əxlaq kimi, hər hansı bir düşüncə fəaliyyəti olmadan müəyyən əxlaqi davranışı insan nəfsindən (ruhundan) rahatlıqla ortaya çıxaracaq bir potensial, bir mələkə ola bilər (Şirvani, Amcazadə 88a; Raşid Efəndi 170 b; Asım Bey 105b; krş. Tûsî, 1369, s. 26.) Nəticə etibarilə əxlaq insanda həm fitrətən var olan xarakter potensialını, həm də sonradan qazınan və insan ruhunun dərinliklərinə kök salan qabiliyyəti ifadə edir.

Əxlaqın mahiyyətinə dair definisiyaya əsasən deyə bilərik ki, əxlaqın dəyişən və dəyişməyən cəhətləri vardır. Onun dəyişməyən cəhəti insanın dün-

yaya gəlişi ilə birlikdə gətirdiyi fitri xarakteri, dəyişən tərəfi isə sonradan insanın yaşadığı həyat və təcrübələrlə mənimsədiyi xarakterdir ki, Şirvani buna “qazanılmış əxlaq” deyir. Bu mənada, şübhə yoxdur ki, əxlaq elminin insanın əxlaqını dəyişdirmədə həm nəzəri, həm də praktiki faydası vardır. Şirvaninin də qeyd etdiyi kimi, əxlaq elminin nəzəri faydası ondan ibarətdir ki, bu elm insan nəfsində və ya ruhunda gizli olan xüsusiyyətləri ortaya çıxarır. Praktiki faydasına gəlinə, əxlaq elmi insanın yüksək əxlaqi məziyyətləri əldə etməsinə imkan yaradır (Şirvani, Amcazadə 88b; Raşid Efendi 171a-171b; Asım Bey 106a.)

Əxlaqın fitri olduğu kimi, sonradan qazanıla bilən bir xarakter olması düşüncəsi sələfləri kimi, Şirvaninin fəlsəfəsində də əxlaqın dəyişməsinin mümkün olduğu fikrinin qəbul edildiyini deməyə imkan verir. Onun bu mənadakı görüşlərindən belə nəticəyə gəlmək olar ki, Şirvani insan əxlaqının dəyişməsinin mümkün olduğunu düşünür. Əxlaqın dəyişməsinin mümkünlüyü isə əxlaq elminin dərinədən öyrənilməsi və tətbiq edilməsi ilə düz mütənasibdir (Şirvani, Amcazadə 88a; Raşid Efendi 170b-171a; Asım Bey 105b.)

Praktik fəlsəfənin təsnifat etibarilə İbn Sinada aldığı son formasını (əxlaq, ailə və siyasət fəlsəfəsi) mənimsədiyi görünən Şirvaninin əxlaq elminin və əxlaqın definisiyası, onun mövzusu və əxlaqın psixoloji əsasları kimi mövzularda da İslam əxlaq fəlsəfəsinin mühüm simalarından olan Nəsirəddin Tusinin görüşlərinin təsiri altında qaldığı bariz şəkildə görülür. Ehtimal edilə bilər ki, Şirvani özündən əvvəl bu sahədə mühüm əxlaq əsərləri ortaya qoyan Cəlaləddin Dəvvaninin (v. 908/1502) “*Əxlaqi-Cəlalî*”, Kınalızadə Əli Əfəndinin (v.979/1572) “*Əxlaqi-Alai*” və Muhyii Gülşəninin (v. 1014/1606) “*Əxlaqi-kiram*” adlı əxlaq əsərləri vasitəsilə Tusinin görüşlərini müəyyən qədər mənimsəmişdir.

Sələflərinin izi ilə gedən Şirvani insanın əxlaqi davranışlarının psixoloji mənbəyinin nəfs və ya ağıl olduğunu düşünür. Ağıl nəzəri və praktiki olmaqla iki qüvvədən ibarət olduğunu deyən Şirvani insandakı qəzəb və şəhvət qüvvələrini praktik ağıl qüvvələri hesab edir. Ona görə nəzəri ağıl kamilliyi onun əşyanın həqiqətini bilməsi ilə düz mütənasibdir. Praktiki ağıl etibarilə insani nəfsin kamilliyi isə praktiki ağıl nəfsi ifrat və təfriddən qoruması ilə mümkündür ki, əxlaq elmində buna “orta yol” deyilir. Orta yolun təqib edilməsində əsas meyarı məhz nəzəri ağıl təşkil edir. Nəzəri ağıl həqiqətləri idrak edərək nəticələri analiz etmə və yaxşı ilə pisi ayırd etmədə əsas amildir. Bu cəhəti etibarilə nəzəri ağıl Şirvaninin fəlsəfəsində “nəfsi-mutmainnə” və “mələkiyyə” kimi teoloji ifadələrlə adlandırılmasını da təsadüfi hesab etmək olmaz. Nəfsin digər qüvvəsi olan şəhvət qüvvəsi isə insanı faydalı olduğunu düşündüyü şeylərə sövq edən və qidalardan həzz almağı təmin edən əsas

amildir. Nəzəri ağılın bildiyi həqiqətlərin meyar olmadığı bəşəri arzulara şəhvət qüvvəsi insanı, ancaq faydalı deyə zənn etdiyimiz zərərlərə sövq edər. Bu mənada, Şirvaninin şəhvət qüvvəsini həm də dini mətnlərdən iqtibas etdiyi “bəhimi-qüvvə” (heyvani güc) və ya “əmmarə nəfs” (pis işlərə sövq edən nəfs) kimi terminlərlə adlandırması olduqca məntiqlidir. Bu məntiqlə Şirvani nəfsin üçüncü qüvvəsi olan qəzəb qüvvəsini (ən-nəfsus-səbiyyə) də Qurandan əxz etdiyi “ləvvamə nəfs” (qınayan nəfs) adlandırır. Bütün bunları nəzərə alsaq, Şirvaninin İbn Miskəveyh, Nəsirəddin Tusi, Kınalızadə Ali və digər İslam mütəfəkkirlərinin əxlaq düşüncəsindən kifayət qədər bəhrələndiyini deyə bilərik (Şirvani, Amcazadə 88b; Raşid Efendi 171 b; Asım Bey 106a. müqayisə et. İbn Miskəveyh, 1924, s. 23-24; Tusi, 1369, s. 35-37, 49-59; Kınalızadə, 1248, s. 34-35, 54).

Sələflərinin düşüncələrinə müvafiq olaraq fəzilətlərin meydana gəlməsini insan nəfsində mövcud olan düşünmə, qəzəb və arzu qüvvələrinin ədalət prinsipinə uyğun olan funksionallığı ilə əlaqələndirən Şirvaninin əxlaq fəlsəfəsində də ədalət həm psixoloji qüvvələr arasındakı münasibətlərin tənzimlənməsində əsas meyar, həm də bütün fəzilətlərin bir insanda cəmləndiyini ifadə edən son fəzilətdir. Belə demək mümkündür ki, İbn Sina, İbn Miskəveyh və Nəsirəddin Tusinin nəfsin qüvvələri ilə fəzilətlər arasındakı münasibətlərə dair açıqlamaları Şirvani tərəfindən bilavasitə mənimsənilmişdir. Belə ki, Şirvaniyə görə, düşünmə qüvvəsinin mötədil fəaliyyətindən hikmət, şəhvət qüvvəsinin mötədil fəaliyyətindən iffət, qəzəb qüvvəsinin mötədil fəaliyyətindən isə şücaət (cəsarət) fəziləti meydana gəlir. Ədalət bu fəzilətləri meydana gətirən nəfsin qüvvələrinin fəaliyyətində əsas meyar olmaqla yanaşı, eyni zamanda, onların məcmu halda bir insanda olmasını ifadə edən ümumi bir fəzilət-ümumi üstün məziyyət statusundadır. Buna əsasən biz bir insana ədalətlidir deyəndə onun eyni zamanda hikmətli və ya bilikli, iffətli və cəsarətli olduğunu ifadə etmiş oluruq (Şirvani, Amcazadə 88b; Raşid Efendi 171b-172a; Asım Bey 106a.)

Bu fəzilətlərdən hər birinin definisiyası isə belədir: “Hikmət güc miqdarınca həqiqəti olduğu kimi bilməkdir”. “Cəsarət qorxulu işlərə həyəcanlanmadan təşəbbüs etmənin düşüncəyə müvafiq olması üçün fəaliyyətlərdə ağla tabe olmaqdır”. “İffət hansı növdən olmasına baxmayaraq, həva və həvəsin köləliyindən və həzzlərə xidmət etməkdən xilas olmaq üçün nəfsin heyvani qüvvəsinin insanın düşünən qüvvəsinə boyun əyməsidir. Şəhvət qüvvəsinin ifrat həddi arsızlıq və əxlaqsızlıqdır. Təfrit nöqtəsi isə istəksizlikdir. Yəni ağıl və şəriətin icazə verdiyi ölçüdə insanın həzzverici şeyləri tələb etmədə yaradılış nöqsanlığına görə deyil, məhz insanın öz seçimi ilə bu mənada nöqsanlı olmasıdır.

Burada əxlaqi fəzilətlərin mənbəyi etibarilə bir məqama da toxunmaq yerində olar. Belə ki, Şirvani sələflərindən fərqli olaraq *elm* və *səbir* kimi iki fəzilətin dörd əsas fəzilətin varlıq səbəbi olduğu fikrini irəli sürür (Şirvani, Amcazadə 89a; Raşid Efendi 172 b; Asım Bey 106b).

Ədalətin dini məsələlərdəki əhəmiyyətinə də toxunan Şirvani bu fəzilətə sahib olan kimsənin Allaha iman məsələsində təşbeh ilə tatil arasında orta bir yolda olacağını qeyd edir¹⁰ ki, bu da insanların sağlam tövhid inancına malik olmaları baxımından böyük əhəmiyyət kəsb edir.

Nəticə

Sələfləri kimi Şirvani də əxlaqi həm insanda fitrətən mövcud olan xarakter, həm də sonradan qazanılan və insan ruhunun dərinliklərinə kök salan qabiliyyət olaraq tərif edir. Bu mənada, əxlaq elminin mövzusu xarakter, qabiliyyət və əxlaqi keyfiyyətləri ehtiva edən insani nəfs/ruhdur. Elə isə həm xarakter və qabiliyyət, həm də davranış olaraq əxlaqın mənbəyi məhz insan ruhdur. Bu fikir Şirvaninin əxlaqın psixologiyasına dair görüşlərində özünü bariz şəkildə büruzə verir. Belə ki, Şirvani əxlaqın psixoloji mənbəyinin bəşəri nəfs/ruh və onun qüvvələrinin (ağıl, qəzəb və şəhvət) olduğunu, etik mühakimələrin müəyyənləşdirilməsi etibarilə epistemoloji mənbəyinin isə ağıl olduğunu düşünür. Aqlın nəzəri və praktiki olmaqla iki qüvvədən ibarət olduğunu söyləyən Şirvani insandakı qəzəb və şəhvət qüvvələrini praktik aqlın qüvvələri hesab edir. Əxlaq etibarilə orta yolu müəyyənləşdirmə qabiliyyətinə malik olan nəzəri ağıl həqiqətləri idrak edərək, nəticələri analiz etmə və yaxşı ilə pisi ayırd edən əsas potensialdır. Şirvaninin nəzəri aqlın bu kimi funksiyasından çıxış edərək, onu Quran əsaslı terminlərlə (“nəfsi-mutmainnə” və “mələkiyyə”) vəsf etmiş olması fəlsəfə-din münasibətləri etibarilə diqqətəlayiqdir. Nəfsin digər qüvvəsi olan şəhvət qüvvəsi isə insanı faydalı olduğunu düşündüyü şeylərə sövq edən və qidalardan həzz almağı təmin edən əsas amildir. Nəzəri aqlın bildiyi həqiqətlər meyar olaraq nəzərə alınmadığı təqdirdə, şəhvət qüvvəsi insanı faydalı deyə zənn etdiyi zərərlərə sövq edər. Buna görə də Şirvani şəhvət qüvvəsini dini mətnlərdən əxz etdiyi “bəhimi-qüvvə” (heyvani güc) və ya “əmmarə nəfs” (pis işlərə sövq edən nəfs) kimi terminlərlə ifadə edir. Bu məntiqlə Şirvani nəfsin üçüncü qüvvəsi olan qəzəb qüvvəsini (ən-nəfsus-səbiyyə) də yenə Qurandan əxz etdiyi “ləvvamə nəfs” (qınayan nəfs) termini ilə ifadə edir.

Əxlaqi (yaxşı və pis) davranışların meydana gəlməsini insan nəfsində mövcud olan düşünmə, qəzəb və arzu qüvvələrinin ədalət prinsipinə uyğun

¹⁰ Yeni ədalətli bir insan Allahı başqa varlıqlara bənzətməz və Allahın sifətlərinin olduğu görüşünü mənimsəyər.

olan funksionallığı ilə əlaqələndirən Şirvani ədaləti həm psixoloji qüvvələr arasındakı münasibətlərin tənzimlənməsində əsas meyar, həm də bütün fəzilətlərin bir insanda cəmləndiyini ifadə edən ümumi fəzilət olaraq görür.

Nəticə etibarilə demək olar ki, pratiki fəlsəfənin İbn Sinaya məxsus təsnifat formasını (əxlaq, ailə və siyasət fəlsəfəsi) mənimsəyən Şirvani əxlaqın psixoloji və epistemoloji mənbəyi kimi mövzularda, xüsusilə Nəsirəddin Tusinin görüşlərinin təsiri altında qalmışdır. Bu təsirin Cəlaləddin Dəvvəninin *Əxlaqi-Cəlalî*, Kınalızadə Alinin *Əxlaqi-Alai* və Muhyii-Gülşəninin *Əxlaqi-kiram* əsərləri vasitəsilə ola biləcəyini ehtimal edirik.

ƏDƏBİYYAT

Acluni. (1351). *Kəşfu'l-hafa*, Məktəbətü'l-Qüdsi, Qahirə.

Akseki Ahmet Hamdi. (1968). *Ahlak dersleri*, Üçdal Yayınları, İstanbul.

Altıntaş Ramazan. (2010). “Şirvani Sadreddinzade” maddəsi. *DİA*. İstanbul. c. 39, (s. 208).

Aristoteles. (1998). *Nikhomakhos'a etik*, trc.: Saffet Babür, Ayraç Yay. Ankara

_____ (1993). *Politika*, trc.: Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul.

Cihan Ahmet Kamil. (2013). “Şirvani'nin ilimlerin tanımı ve meseleleri ile ilgili eseri: əl-Fəvaidü'l- həqqaniyyə”, *The Journal of Acedemical Social Sciences*, Volume 6, Issue 4, April. (s. 229-243).

Çağrıçı Mustafa. (1991). *Anahatlarıyla İslam ahlakı*, Ensar Yay, İstanbul.

Çelik Ömer. (1991) “Muhammed Emin b. Sadruddin eş-Şirvani'nin hayatı ve Feth Suresi tefsirinin tahkiki” (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tefsir Hadis Bölümü Tefsir Anabilim Dalı, basılmamış yüksek lisans tezi.)

_____. (1995-1997). “Muhammed Emin b. Sadruddîn eş-Şirvânî'nin Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri” *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 13-14-15, (s. 211-224).

Durusoy Ali. (1992). *İbn Sina felsefesi'nde nefis, akıl ve ruh*, (Basılmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Erdem Hüsamedin. (2002). *Ahlak felsefesi*, Hü-Er Yayınları, Konya.

Fərabî. (1993). *Fusulu'n-müntəzəa*, nəşr. Fevzi M. Nəccar, Beyrut.

_____. (1985). *Kitabü arai əhli'l-mədinəti'l-fazıla*, tah. Elbir Nasri Nadir, Darü'l-Məşriq, Beyrut.

_____. (1986). *Kitabü's-siyasəti'l-mədəniyyə*, təh. Fəvzi Mitri Neccar, Beyrut.

_____. (1992). *Kitabu't-tənbiḥ ala səbili's-saadə*, (əl-A'malü'l-Fəlsəfiyyə içində) təh. Cafər al-Yasin, Beyrut.

Qafarov Anar. (2014). "İslam fəlsəfəsinin inkişafında rol oynamış Azərbaycanlı filosoflar", *Azərbaycanda ənənəvi din*, redaktorlar: Aqil Şirinov və Nahid Məmmədov, Bakı, (s. 132-196).

Gafarov Anar. (2011). *Nasiruddin Tusi'nin ahlak felsefesi*, İsam Yay, İstanbul.

İbn Miskeveyh. (1924). *Təhzibu'l-axlaq və tathiru'l a'raq*, təh. İbnu'l Xatib, Matbaatü'l-Mısıriyyə, Qahirə.

İbn Sina. (1992). *ən-Nəcat*, təh. Abdurrahman Uməyrə, Daru'l-Cil, Beyrut.

_____. (1911). "Kitabu's-siyase li-İbn Sina", *Makalatün fəlsəfə-tun qadimə-tun li ba'zi məşahiri fəlasifəti'l-ərəb içində*, nəşr. Louis Maaluf, Beyrut.

_____. (2005). *Metafizik*, trc.: Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera yayınları, İstanbul.

_____. (1953). *Uyunü'l-hikmə*, nəşr: H. Ziya Ülken, Ankara.

_____. (tarixsiz). *Risalə fi aksami'l-ulumu'l-akliyyə*, *Tis'u rəsail fi'l-hikməti və't-tabiiyyat içində*, 2. Baskı, Daru'l-Arab, Qahirə, (s. 104-118).

Kınalızade Ali Çelebi. (1248). *Ahlak-ı Alai*, Bulak Matbaası, Misir.

_____. (t.y.). *Devlet ve aile ahlakı*, haz. Ahmet Kahraman, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul.

Məmmədov Zakir. (2006). *Azərbaycan Fəlsəfəsi tarixi*, Bakı: Şərq-Qərb nəşriyyatı.

Nasr Seyyid Hüseyin. (2010). "Azərbaycan məktəbi və onun islam fəlsəfəsi ənənəsi ilə əlaqəsi", *İbnül-Ərəbi və Klassik Azərbaycan Ədəbiyyatı* (konfrans materialları məcmuəsi), Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası, Bakı, (s. 122-123).

Platon. (2001). *Devlet*, çev. S. Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür yayınları, İstanbul.

_____. (1989). *Menon*, çev. Ahmet Cevizci, Gündoğan Yay., Ankara.

Şərifov Kamandar. (2017). "Muhammed Emin Şirvânî Üsküdârî", *Uluslararası Üsküdar Sempozyumu IX*, 11-13 Kasım, 2016, *Bildiriler*, c. II, Editör: Dr. Çoşkun Yılmaz, İstanbul: Bilnet Matbaacılık, (səh. 217-221).

Şirvani Muhammed Emin. *əl-Fəvaidu'l-haqqaniyyə*, Süleymaniye Kütüphanesi Amcazâde Hüseyin Paşa 321/1.

_____. *əl-Fəvaidu'l-haqqaniyyə*, Raşid Efendi Kütüphanesi 600.

Tûsî Nasîruddîn. (1369). *Ahlâk-ı Nâsirî*, tenkit və tashih: Ali Rıza Haydari, Mücteba Minovi, 4. baskı, Tahran: Şirket-i Sihami.

_____. (2007). Ahlak-ı Nasiri, trc.: Anar Gafarov-Zaur řükürov, Litera yayınları, İstanbul.

Yalın Salih. (2013/1). “řirvani`de Ahlak ve Siyaset”, Bilimname: Düşünce Platformu, sayı: 24, (s. 9-30).

д.ф.ф., доц. Анар Гафаров

**«ПРОБЛЕМА ПСИХОЛОГИЧЕСКИХ И
ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИХ ИСТОЧНИКОВ МОРАЛИ НА
ПРИМЕРЕ ФИЛОСОФИИ МУХАММЕДА АМИНА САДРАДДИНА
ШИРВАНИ »**

РЕЗЮМЕ

Сохранение существования каждой нации и народа прямо пропорционально его признанию себя с точки зрения национальных, культурных и исторических аспектов. В этом смысле, в обязанность каждого индивида и ученого нашего народа, имеющего глубокие исторические и культурные корни, входит выявление и изучение произведений основных мыслителей культурного наследия Азербайджана, а также доведение их народу и даже всему миру, то есть защита культурное наследие Азербайджана. Подготовленная нами статья под названием «Проблема психологических и эпистемологических источников морали: на примере философии Мухаммеда Амина Садраддина Ширвани (т.1036 / 1627)» является результатом такого сознания.

Основная цель исследования - выявить мнения и взгляды Мухаммеда Амина Ширвани относительно проблемы источника морали, которые почти никогда не изучались в нашей стране, превратить их в предмет обсуждения в контексте основных этических проблем сознания морали.

Статья содержит три основных тезиса: 1. Мухаммед Амин - мыслитель, которого с его научным подходом и заслугами известен не только на Кавказе, но и в Османской империи; 2. Согласно Ширвани, источником морали как характера, способностей и поведения является человеческий дух, а эпистемологическим источником морали с точки зрения определения этических суждений является только разум. 3. Его моральная мысль носит следы древнегреческой философии морали, средневековой исламской философии морали, особенно следы философии морали Насируддина Туси, который систематизировал философию в исламском мышлении.

Ключевые слова: Мухаммед Амин Ширвани, Исламская философия, мораль, Нафс, Разум.

Assoc. Prof. Anar Gafarov

**THE PROBLEM OF PSYCHOLOGICAL AND
EPISTEMOLOGICAL SOURCE OF MORALITY: ON THE
EXAMPLE OF THE PHILOSOPHY OF MOHAMMAD AMIN
SADRADDIN SHIRVANI**

ABSTRACT

The preservation of the existence of each nation and people is directly proportional to its recognition of itself in terms of national, cultural and historical aspects. In this sense, it is duty on every person and scientist of the Azerbaijani people, having profound historical and cultural roots, to explore and to study the works of the main thinkers of the cultural heritage of Azerbaijan and to discover truths related to them and declare them to the public and even to the world, and shortly, to protect the cultural heritage of Azerbaijan. The article “The problem of psychological and epistemological source of morality: on the example of the philosophy of Mohammad Amin Sadraddin Shirvani (v.1036 / 1627)” is a result of the duty consciousness.

The main purpose of the research is to explore the facts about the Muhammad Amin Shirvani`s thought and approach related to the problem of source of morality which is almost never studied in our country, to make his ethical thought a subject of discussion in the context of the main ethical problems.

The article contains three main thesis: 1. Mohammed Amin is a thinker who is known not only in the Caucasus, but also in the Ottoman borders with his scientific approach and services; 2. According to Shirvani, the source of morality as both character and ability, and behavior is the human spirit, but the epistemological source of morality in terms of defining ethical judgments is just the mind.

His moral thought has traces of Ancient Greek moral philosophy, the medieval Islamic moral philosophy, especially traces of the moral philosophy of Nasiruddin Tusi who makes the philosophy even more systematic in Islamic thought; 3. With the tradition comes from Aristotle and Farabi, Mohammad Amin Shirvani's philosophy make politics a subject of discussion as a problem of ethics.

Keywords: *Mohammed Amin Shirvani, Islamic philosophy, ethics, soul, mind*

Çapa tövsiyə etdi: f.f.d., dos. Ə.M.Məlikov

MİLLİ-MƏNƏVİ DƏYƏRLƏRİMİZİN QORUNMASINDA HEYDƏR ƏLİYEVİN ROLU

*i.f.d. Ceyhun Məmmədov,
Millət vəkili, Azərbaycan İlahiyyat İnstitutunun müəllimi
ceyhunmammadov@ait.edu.az*

XÜLASƏ

Məqalədə Ümummilli Lider Heydər Əliyevin Azərbaycan xalqının çoxəsrlik adət-ənənələrinin, milli-mənəvi dəyərlərinin qorunub saxlanılmasında və tolerantlıq ənənələrinin möhkəmləndirilməsində rolundan bəhs edilir. Onun yenidən hakimiyyətə qayıtdıqdan sonra bütün sahələrdə olduğu kimi ölkəmizdə dini etiqad azadlığının təmin olunması, dövlət-din münasibətlərinin tənzimlənməsi, dini dözümlülük ənənələrinin möhkəmləndirilməsi, milli-mənəvi dəyərlərimizin qorunması və dini abidələrimizin bərpası istiqamətində sistemli, ardıcıl və məqsədyönlü tədbirlər həyata keçirildiyi vurğulanır.

Müstəqilliyin ilk illərində əhalinin dini biliklərinin zəif olmasından istifadə edən radikal dini təriqətlərin öz məqsədlərini həyata keçirmək üçün fəal təbliğata keçdikləri, tərəfdarlar toplamaq və təsir dairələrini genişləndirmək məqsədilə müxtəlif üsullardan istifadə etdikləri və nəticədə ölkədə dini durumda ciddi dəyişikliklərin müşahidə olunmağa başladığı qeyd olunur.

Ümummilli Lider Heydər Əliyevin yenidən hakimiyyətə qayıtdıqdan sonra din sahəsində gərginliyin azaldılması, dini durumun yaxşılaşdırılması, dövlət-din münasibətlərinin tənzimlənməsi və radikal qruplaşmaların fəaliyyətinin qarşısının alınması məqsədilə mühüm qərarlar qəbul etdiyi bildirilir.

Ümummilli Lider Heydər Əliyev mütəmadi olaraq dini bayramlarda və əlamətdar günlərdə ibadət ocaqlarını ziyarət etdiyi, din xadimləri ilə görüşdü-yü, çıxışlar etdiyi, dini bayramlar və mərasimlər münasibətilə onlara təbriklər ünvanladığı qeyd olunur.

Onun başlatdığı bu nəcib missiyanı hazırda Azərbaycan Respublikasının Prezidenti cənab İlham Əliyev və Birinci vitse-prezident Mehriban Əliyevanın böyük uzaqgörənliklə və uğurla davam etdirdiyi, ölkəmizdə yeni məscid, kilsə və sinaqoqların inşa olunduğu, dini təhsil müəssisələrinin yaradıldığı, həyata keçirilən müdrik siyasət sayəsində Azərbaycanın bu gün dünyanın multikulturalizm mərkəzlərindən birinə çevrildiyi bildirilir.

Bu gün Azərbaycanın bütün dünyada tolerantlıq ənənələrinin qorunub saxlanıldığı sivil bir ölkə kimi tanındığı, tolerantlığın xalqımızın tarixi nailiyyəti olduğu və bu amilin ictimai-siyasi həyatımızın aparıcı normasına çevrildiyi, ölkəmizdə həmişə bütün dinlərə və onların mənsublarına hörmətlə yanaşıldığı vurğulanır.

Məqalənin sonunda Azərbaycanın bir müsəlman ölkəsi olaraq islam dəyərlərinə və mədəniyyətinə sadıqlığını qorumaqla yanaşı, həm də Qərbin müasir nailiyyətlərindən bəhrələndiyi, bu gün Azərbaycanın bir çox istiqamətlərdə olduğu kimi bu sahədə də nümunəvi müsəlman ölkəsi sayıldığı, qarşıda duran əsas məqsədlərdən birinin bu ənənəni yaşatmaq və gələcək nəsillərə çatdırmaq olduğu qeyd olunur.

Açar sözlər: dövlət, siyasət, din, tolerantlıq, dəyərlər, ənənə.

Giriş

Zaman ötdükcə, illər keçdikcə bir çox meyarlar, prinsiplər dəyişir, ancaq obyektiv tarixi həqiqətlər isə dəyişməz olaraq qalır. Bu həqiqət keçdiyimiz tarixi yolun mənzərəsində özünü büruzə verir, bir millətin və dövlətin var olmasında, liderlik faktorunun önəm daşdığını təsdiq edir. Azərbaycan xalqı da şəxsiyyət böyüklüyünün qüdrətini və müstəqil bir dövlətin vətəndaşı olmaq xoşbəxtliyini yaşadı, xalqın gələcəyi üçün çalışmanın aliliyini, vətəni canından artıq sevməyi məhz ondan öyrəndi.

Tarixin xalqımıza bəxş etdiyi dahi şəxsiyyətin, müasir Azərbaycanın xilaskarı və memarı ümummillə liderimiz Heydər Əliyevin bütün fəaliyyətinin əsas və ali məqsədi Azərbaycanı güclü, demokratik dövlətə çevirmək və xalqına firavan həyat bəxş etmək idi. Azərbaycanın ən yeni tarixinin bütöv bir dövrü onun şərəfli adı və möhtəşəm fəaliyyəti ilə bağlıdır. Ulu öndərin ən başlıca keyfiyyətlərindən biri də öz xalqına ürəkdən bağlılığı, milli ideya və dəyərləri, dilimizi, dinimizi yaşadıb daha da inkişaf etdirmək idi. Heydər Əliyev öz siyasi dühası ilə Azərbaycanın müasir simasını müəyyənləşdirmiş və xalqımızın taleyində silinməz izlər qoymuşdur.

1. Müstəqilliyin ilk illərində Azərbaycanda dini durum

Azərbaycan xalqının çoxəsrlik adət-ənənələrinin, milli-mənəvi dəyərlərinin qorunub saxlanılmasında və tolerantlıq ənənələrinin möhkəmləndirilməsində Azərbaycan xalqının ümummillə lideri Heydər Əliyevin müstəsna xidmətləri olmuşdur. Ulu öndər Heydər Əliyev yenidən hakimiyyətə qayıtdıqdan sonra bütün sahələrdə olduğu kimi ölkəmizdə dini etiqad azadlığının təmin

olunması, dövlət-din münasibətlərinin tənzimlənməsi, dini dözümlülük ənənələrinin möhkəmləndirilməsi, milli-mənəvi dəyərlərimizin qorunması və dini abidələrimizin bərpası istiqamətində sistemli, ardıcıl və məqsədyönlü tədbirlər həyata keçirildi (Orucov 2012, 194).

Azərbaycan öz dövlət müstəqilliyini qazandıqdan sonra din sahəsində yeni bir mərhələ başladı. Dinlərin ölkədə sərbəst yayılması, dini icmaların fəaliyyətinə, dini ayinlərin icrasına, dini ədəbiyyatın nəşrinə və yayılmasına qoyulmuş qadağalar aradan götürüldü. Uzun illər bağlı qalan ibadət ocaqları fəaliyyətini bərpa etdi, yeni məscid, kilsə və sinaqoqlar inşa olundu.

Həmin dövrdə missioner təşkilatlar Azərbaycan xalqının humanistliyindən, əhalinin dini biliklərinin zəif olmasından, ölkədə yaranmış qeyri-sabit sosial-iqtisadi vəziyyətdən və Qarabağda ağır döyüşlərin getməsindən məharətlə istifadə edərək Bakını digər müsəlman ölkələrində təriqətçilik təbliğatı aparacaq mərkəzə çevirməyə çalışırdılar (Quluzadə 2002, 265).

Bu təşkilatların bir qismi gənclər arasında dini təbliğatı gücləndirmək məqsədilə xarici dil kursları təşkil edərək çoxlu sayda - əsasən rus dilində təhsil almış gəncləri bu kurslara cəlb etməyə nail olmuşdular. Onlar əsasən yetim, kimsəsiz və əlil insanların məskunlaşdığı yerlərdə geniş təbliğat aparmağa üstünlük verirdilər.

Bakıda əsas mərkəzlərini yaradan, missioner təşkilatlar Azərbaycanın böyük şəhərlərindən başlayaraq regionlarda da dini təbliğat aparmağı və təlimlərini yaymağı qarşılarına məqsəd qoymuşdular. Həmin dövrdə əhatə dairələrini genişləndirmək məqsədilə həmin qurumlar böyük şəhərlərdən Gəncə və Sumqayıtda, respublikanın şimal rayonlarından İsmayilli, Zaqatala, Qax, Balakən, Quba, Qusar və Xaçmazda geniş dini təbliğat aparırdılar. Azərbaycanda fəaliyyət göstərən bir sıra ölkələrin səfirlikləri də müxtəlif yollarla missioner təşkilatlara dəstək göstərir, dövlət qurumlarının dövlət-din münasibətlərinin tənzimlənməsi, radikalıq meyillərinin qarşısının alınması istiqamətində həyata keçirdiyi tədbirləri Azərbaycanda insan hüquq və azadlıqlarının pozulması kimi qələmə verməyə çalışırdılar (Qurbanov 2000, 164).

2. Dövlət-din münasibətlərinin tənzimlənməsində Heydər Əliyevin rolu

Ulu öndər Heydər Əliyev yenidən hakimiyyətə qayıtdıqdan sonra din sahəsində gərginliyin azaldılması, dini durumun yaxşılaşdırılması, dövlət-din münasibətlərinin tənzimlənməsi və radikal qruplaşmaların fəaliyyətinin qarşısının alınması məqsədilə mühüm qərarlar qəbul etdi.

Məhz ulu öndər Heydər Əliyevin uzaqgörən siyasəti nəticəsində Azərbaycan Respublikasının Konstitusiyasına dini etiqad azadlığı ilə bağlı bir sıra

mühüm müddəalar salındı. Azərbaycanın əhalisinin böyük əksəriyyətinin müsəlman olmasına baxmayaraq, konstitusiyada bütün dinlərin bərabərhüquqlu, hər bir vətəndaşın etiqad azadlığı olduğu xüsusi vurğulandı. Bu müdrik yanaşma özünü 1996 və 1997-ci illərdə “Dini etiqad azadlığı haqqında” Azərbaycan Respublikası Qanununa həmin dövrdə edilən dəyişikliklərdə də açıq göstərdi.

Beləliklə, dövlət-din münasibətlərində yeni bir mərhələnin əsası qoyuldu, dövlətin din sahəsinə və dindarlara qayğısı artdı. Heydər Əliyev davamlı olaraq dövlətin din sahəsində siyasətinin əsas istiqamətləri barədə ardıcıl bəyanatlar verərək dövlətin milli-mənəvi dəyərlərin qorunmasına böyük önəm verəcəyini bildirdi: “Xalqımızın çoxminillik tarixi var və çox əsrlərdir ki, islam dininə itaət edirik. İslam dini bizim doğma dinimizdir. Xalqımızın milli-mənəvi dəyərləri, dinimizin adət-ənənələri və dəyərləri - hamısı birlikdə bizim milli sərvətimizdir. Biz fəxr edə bilərik ki, xalqımız çox dəyanətli xalqdır və zaman-zaman, əsrlər boyu cürbəcür məhrumiyyətlərə məruz qalaraq bütün bu adət-ənənələri unutmayıbdır. Nə vaxt ki, rəsmi dairələr bunu qadağan edib, yaxud da buna mənfi münasibət göstərüb, insanlar bunu qəlbində, öz ailəsində, evində yaşadıblar. Hətta bizim bəzi fədakar insanlar bu adət-ənənələrimizi yaşatdıqlarına görə çox əziyyətlər çəkiblər, bəzən də məhrumiyyətlərə, cəzalara məhkum olublar”.

Ümummilli Lider Heydər Əliyev öz çıxışlarında İslamın bütün dinlərə hörmətlə yanaşdığını, digər dinlərə düşmən münasibəti bəsləmədiyini, başqa dinlərə etiqad edənlərin Azərbaycanın bərabərhüquqlu vətəndaşları olduğunu bəyan etdi: “İslam dini başqa dinlərə qarşı heç vaxt düşmən olmamışdır. Çünki bu dinlərin hamısı Allahdan gəlir. Azərbaycanda müsəlmanlarla yanaşı başqa dinlərə etiqad edən adamlar da yaşayır. Onlar da Azərbaycanın bərabərhüquqlu vətəndaşlarıdır. Çalışmalıyıq ki, dini, milli mənsubiyyətindən asılı olmayaraq Azərbaycanın bütün vətəndaşları eyni hüquqlu olsunlar və onların hamısının birliyini, vəhdətini təşkil edək. Bu da Allah-Təalanın buyurduğu bizim yolumuzdur”.

Ulu Öndər həmçinin, Azərbaycanda dini dözümlülüyün yüksək səviyyədə olmasını, dini zəmində münaqişələrin baş verməməsini yüksək qiymətləndirərək, Azərbaycan xalqını bu ənənəni qorumağa çağırdı: “Azərbaycanda qədim dövrlərdən müxtəlif xalqların nümayəndələri yaşamış, bir çox xalqların dinləri mövcud olmuşdur. Azərbaycan və onun xalqı həmişə dini dözümlülüyü ilə fərqlənmişdir. Azərbaycanda heç vaxt dini zəmində heç bir münaqişə, heç bir toqquşma olmamışdır. Hətta ötən əsrin 80-ci illərinin axırı - 90-cı illərinin əvvəllərindəki ağır dövrdə belə heç bir mənfi fakt qeydə alınmamışdır. Bu

gün də müstəqil Azərbaycanda biz hər bir insanın azadlığı üçün, o cümlədən dini mənsubiyyət azadlığı, vicdan azadlığı üçün hər cür şərait yaratmışıq”.

Eyni zamanda, Ulu Öndər milli-mənəvi dəyərlərimizin qorunmasına, gənc nəslin sağlam mənəvi ruhda tərbiyəsinə qayğı göstərilməsinin zəruriliyini vurğuladı: “Biz öz milli-mənəvi dəyərlərimizi, adət-ənənələrimizi, əxlaqi dəyərlərimizi bütün istiqamətlərdə qorumalıyıq, saxlamalıyıq və gənc nəsli əsrlər boyu böyük sınaqlardan keçmiş bu mənəvi, əxlaqi dəyərlər ruhunda tərbiyələndirməliyik... Hər xalqın özünə, öz tarixi köklərinə, əcdadları tərəfindən yaradılmış milli-mənəvi dəyərlərinə bağlılığı böyük amildir. Biz də indi dünyanın mütərəqqi mənəvi dəyərlərindən istifadə edərək, xalqımızın mədəni səviyyəsini daha da inkişaf etdirərək, gənc nəsli daha da sağlam əhvali-ruhiyyədə, saf əxlaqi əhvali-ruhiyyədə tərbiyələndirməliyik”.

Ümummilli lider Heydər Əliyev həmçinin, gənclərin dini dözümlülük ruhunda tərbiyəsinə zəruri sayaraq, islam pərdəsi altında Azərbaycan gənclərinin tərbiyəsinin və mənəviyyatının zədələnməsinin yolverilməz olduğunu bəyan etdi: “Bizim gənclərimiz dinimizi olduğu kimi öyrənməli, qəbul etməli və ondan istifadə etməlidirlər. Biz heç vaxt yol verə bilmərik ki, ayrı-ayrı şəxslər, ayrı-ayrı qüvvələr öz şəxsi mənafeələrini güdürək, islam dini pərdəsi altında Azərbaycan gənclərinin tərbiyəsinin və mənəviyyatının zədələnməsinə gətirib çıxartsınlar”.

Ulu öndər Heydər Əliyev məhz bu prinsiplərdən çıxış edərək ölkəmizdə məscidlərin inşasına, təmir və bərpaşına da xüsusi diqqət yetirdi. Onun həmin dövrdə din sahəsində verdiyi ilk önəmli qərarlardan biri Bibiheybət məscidinin təmir və bərpası ilə bağlı oldu. Məlum olduğu kimi, bu ibadət ocağı sovet hakimiyyəti illərində repressiyaya məruz qalaraq dağıdılmışdı. Ümummilli Lider Heydər Əliyevin diqqət və qayğısı ilə sözügedən ibadət ocağı qısa müddətdə təmir olunaraq dindarların istifadəsinə verildi. Məscidin açılışında Heydər Əliyev özü iştirak edərək geniş nitq söylədi (Əliyev 1998, 102-103).

Ümummilli lider Heydər Əliyev mütəmadi olaraq dini bayramlarda və əlamətdar günlərdə ibadət ocaqlarını ziyarət edər, din xadimləri ilə görüşər, çıxışlar edər, dini bayramlar və mərasimlər münasibətilə onlara təbriklər ünvanlayardı.

Heydər Əliyevin Azərbaycana rəhbərliyi dövründə atdığı ilk mühüm addımlardan biri də müqəddəs məkanların ziyarəti oldu. Onun Məkkə və Mədinə şəhərlərini ziyarət etməsi İslam dəyərlərinə bağlılığının və sadıqlılığının bariz göstəricisidir. Ziyarət zamanı İslam dəyərləri haqqında söylədiyi yüksək fikirlər bunu bir daha təsdiq etdi.

Ümummilli lider Heydər Əliyevin Səudiyyə Ərəbistanına səfəri Azərbaycanın müsəlman ölkələri ilə qarşılıqlı əlaqələrinin inkişafına və İslam dün-

yasına sürətli inteqrasiyasına da ciddi təsir göstərdi. Azərbaycan qısa vaxtda İslam Əməkdaşlıq Təşkilatının fəal və aparıcı üzvlərindən birinə çevrildi.

Heydər Əliyevin Səudiyyə Ərəbistanına səfəri, Məkkə və Mədinə şəhərlərini ziyarət etməsi İslam Əməkdaşlıq Təşkilatının rəhbərliyi ilə görüşməsi müsəlman dünyasında Azərbaycana diqqət və marağı artırdı. Məh bu uzaqgörən siyasət nəticəsində bu qurum dəfələrlə Ermənistanın Azərbaycan torpaqlarını işğal etməsini qətiyyətlə pisləyən bəyanat verdi, müsəlman ölkələrini Ermənistanla əlaqə qurmamağa çağırırdı. İslam Əməkdaşlıq Təşkilatı Ermənistanı təcavüzkar dövlət, Xocalı faciəsini soyqırımını kimi tanıdı.

Ulu öndər Heydər Əliyev Azərbaycan müsəlmanlarının dini mərkəzi olan Qafqaz Müsəlmanları İdarəsinin fəaliyyətinə də xüsusi önəm və dəstək verdi. Onun diqqət və qaygısı ilə bu qurumun fəaliyyəti daha da genişləndi, nüfuzu artdı və Qafqazda ən böyük dini mərkəzə çevrildi. Bu İdarənin siyasi rolunu və əhəmiyyətini dərk edən ulu öndər davamlı olaraq Qafqaz Müsəlmanları İdarəsinin sədri Şeyxülislam Allahşükür Paşazadə ilə görüşər və dini məsələlərlə bağlı onunla məsləhətləşmələr aparardı.

Heydər Əliyev İslamın Qafqazda yayılmasının tarixinin öyrənilməsinə, bu sahədə tədqiqatların aparılmasına da xüsusi önəm verirdi. Onun diqqət və qaygısı ilə Bakıda bir neçə beynəlxalq konfrans keçirildi və həmin tədbirlər İslam dünyasında böyük əks-səda doğurdu (Hüseynov 2012, 38).

Belə mühüm tədbirlərdən biri 1998-ci ildə İslam dünyasının tanınmış alim və ictimai xadimlərinin iştirakı ilə “İslam sivilizasiyası Qafqazda” mövzusunda keçirildi. Bu tədbirdə ümummilliyet lider Heydər Əliyev islamın Qafqazda yayılmasının tədqiqi ilə bağlı mühüm tezislər irəli sürdü, bir sıra təşəbbüslər səsləndirdi “...Hesab edirəm ki, Azərbaycan bu sahədə Qafqazda araşdırma mərkəzi ola bilər. Əgər siz hamınız belə bir qərara gələ bilsəniz, Azərbaycanda bir mərkəz yaratmaq olar. Azərbaycan dövləti də buna himayəçilik edə, kömək göstərə bilər. Mən hər halda Azərbaycanın timsalında demək istəyirəm, - bu sahədə çox böyük işlər görülməlidir. Elmi-tədqiqat üçün burada geniş imkanlar vardır” (Əliyev 1999, 45).

Heydər Əliyevin digər bir mühüm xidməti müsəlman ölkələri ilə əlaqələrin inkişafı ilə bağlıdır. Hakimiyyətə gəldiyi ilk günlərdən müsəlman ölkələri ilə əlaqələrin inkişafına xüsusi önəm verdi, bu istiqamətdə ciddi addımlar atdı. Azərbaycan qısa müddətdə İslam Əməkdaşlıq təşkilatında təmsil olundu, bu qurumun aktiv üzvlərindən birinə çevrildi. Heydər Əliyev siyasi qabiliyyət və bacarığına görə müsəlman ölkələri tərəfindən İslam dünyasının böyük şəxsiyyətlərindən biri kimi qəbul edilir və hörmət olunurdu. Ulu Öndər Moskvada çalışdığı illərdə də hələ bir çox müsəlman ölkələrinin rəhbərləri ilə yüksək

əlaqələr qura bilməmişdi (Heydər Əliyev və Azərbaycanda din siyasəti: gerçəkliklər və perspektivlər, 2007, 98).

3. Qeyri-müsəlman icmalarına dövlət qayğısı

Məlum olduğu kimi, dini etiqad azadlığının təmin olunmasında və dini dözümlülük ənənələrinin möhkəmləndirilməsində mədəniyyətlərarası dialoq və dinlərarası əməkdaşlıq xüsusi rol oynayır. Bu reallığı nəzərə alan ümum-milli lider Heydər Əliyev bütün dinlərin dəyərlərinə hörmətlə yanaşır, tolerantlıq ənənələrini möhkəmləndirir, dini ədavət və düşmənçilik çağırışlarının qarşısını alır, xalqlar, dinlər və sivilizasiyalararası dialoqun və əməkdaşlığın gücləndirilməsi istiqamətində ciddi tədbirlər həyata keçirirdi. Onun diqqət və qayğısı təkcə müsəlmanları deyil, Azərbaycanda yaşayan digər bütün dinlərin mənsublarını əhatə etdi, ölkəmizdə məscidlərlə bərabər sinaqoq və kilsələrin də bərpa və inşasına önəm verildi.

Ümummilli lider Heydər Əliyev 1999-cu il noyabrın 16-da ölkəmizdə fəaliyyət göstərən dini konfessiyaların rəhbərləri ilə görüşdə bir sıra vacib məqamlara toxundu: “Əlbəttə, Azərbaycanda mövcud olan millətlərarası, dinlərarası etnik vəziyyət yüksək qiymətə layiqdir. Bu, hamının - həm Azərbaycanlıların, həm rusların, həm ukraynalıların, həm yəhudilərin, digər millətlərdən olan insanların, o cümlədən bizim dini konfessiyaların - Azərbaycanda başlıca dinimiz olan İslam dinini, xristian-pravoslav, yəhudi dinlərinin səyləri ilə əldə edilmişdir”.

Heydər Əliyev digər dini konfessiyaların rəhbərlərini qəbul edər, müxtəlif tədbirlərdə onlarla görüşər, fikir mübadiləsi, məsləhətləşmələr aparar, əlamətdar günlər və bayramlar münasibətilə onları təbrik edərdi.

Onun diqqət və qayğısı sayəsində 1920-ci ildə bağlanmış Cen Mironosets kilsəsinin binası 1991-ci ildə Rus Pravoslav kilsəsinə verildi. 2001-ci ilin may ayında bütün Rusiyanın Patriarxı II Aleksii Azərbaycana səfərə gəldi. Ölkəmizdəki tolerantlıq mühitinə heyranlığını ifadə etdi: “Burada pravoslavlar heç bir sıxışdırmaya məruz qalmadan öz dinlərinə və əqidələrinə etiqad edirlər. Hətta bu cür şərait təəssüf ki, bəzi pravoslav ölkələrində belə yoxdur”.

Kilsənin açılış mərasimində ümummilli lider Heydər Əliyev də iştirak edərək bu ibadət ocağının təmir olunaraq dindarların istifadəsinə verilməsini yüksək dəyərləndirdi.

1999-2001-ci ildə Bakıda digər pravoslav məbəəd - Müqəddəs Məryəmin Miladı Baş kilsəsi bərpa olundu. 1998-ci ildə Azərbaycanda Bakı və Xəzəryanı ölkələrin bölgə yepiskopluğu yaradıldı, tərkibinə Azərbaycan ərazisindəki Pravoslav kilsələri ilə yanaşı, Dağıstan və Çeçenistan Respublikalarındakı Pravoslav kilsələri də daxil edildi.

2003-cü ilin aprel ayında ümummilli liderimiz Heydər Əliyevin dəvəti ilə Rum patriarxı II Varfolomey dini durumla tanış olmaq, dinlərarası dialoqu inkişaf etdirmək məqsədilə Azərbaycana rəsmi səfərə gəldi, dövlət rəsmiləri, din xadimləri, müsəlman, xristian, yəhudi icmalarının rəhbərləri ilə görüşlər keçirdi və ölkədə fəaliyyət göstərən ənənəvi və qeyri-ənənəvi konfessiyalar arasındakı mövcud münasibətləri yüksək qiymətləndirdi.

Məhz ulu öndər Heydər Əliyevin diqqət və qayğısı ilə 1999-cu ildə katolik icması dövlət qeydiyyatına alındı. Sonrakı illərdə Azərbaycan hökuməti ilə Vatikan arasındakı razılığa əsasən, Bakıda Nobel prospektində Roma Katolik Kilsəsi inşa olundu.

Eyni zamanda Roma Katolik Kilsəsinin başçısı II İohann Pavel Heydər Əliyevin dəvəti ilə 2002-ci ilin may ayında Bakıya səfərə gəldi, ölkədəki dini durumla tanış oldu, ictimaiyyətin nümayəndələri və din xadimləri ilə görüşlər keçirdi. Ölkədəki dini durumu və tolerantlıq mühitini yüksək qiymətləndirərək katolik icmasına yaradılan şəraitdən məmnunluğunu ifadə etdi (Məmmədov 2018, 71).

2003-cü ildə Azərbaycan hökumətinin diqqət və qayğısı ilə Alban-udi dini icması dövlət qeydiyyatına alındı. 1836-cı ildə Rusiya çarının fərmanı ilə Alban kilsəsi və katolikosluğu ləğv edilmiş, Alban məbədləri erməni apostol kilsəsinə verilmişdi. Azərbaycan hökumətinin dini fəaliyyət sahəsində yeritdiyi uğurlu siyasət nəticəsində udi etnosu itirilmiş hüquqlarını bərpa etdi. Onlara məxsus tarixi abidələrin bir qismi yenidən bərpa olundu. Bunlardan biri Qafqazda, eləcə də dünyada ən qədim xristianlıq məbədlərindən biri sayılan, vaxtilə Şəkinin Kiş kəndində inşa edilən Alban kilsə-muzeyidir. Bu kilsə 2003-cü ildə əsaslı şəkildə bərpa olunaraq istifadəyə verildi.

2001-ci ildə Azərbaycan hökumətinin nümayəndələrinin və dünyanın bir çox ölkələrindən gələn qonaqların iştirakı ilə yəhudilərin yığcam yaşadığı Qubanın Qırmızı qəsəbə adlanan ərazisində bərpa olunan sinaqoqun açılış mərasimi keçirildi.

2003-cü ilin mart ayında Bakıda Avropada ən böyük yəhudi sinaqoqu istifadəyə verildi. Açılış mərasimində dövlət rəsmiləri, Azərbaycanda fəaliyyət göstərən dini icmaların rəhbərləri və xarici ölkələrdən qonaqlar iştirak etdilər. Sinaqoqun tikintisində xaricdə fəaliyyət göstərən yəhudi təşkilatları ilə yanaşı, Qafqaz Müsəlmanları İdarəsi, Rus Pravoslav Kilsəsinin Qafqaz və Xəzəryanı Yeparxiyası yaxından iştirak etdi. Müsəlmanlarla xristianların yəhudi sinaqoqunun inşasında iştirakı və yardım göstərməsi dünyada analoqu olmayan hadisələrdəndir.

Məhz o dövrdə həyata keçirilən uğurlu siyasətin nəticəsidir ki, əgər Azərbaycanda dövlət müstəqilliyindən əvvəl 18 məscid mövcud idisə, hazırda

ölkəmizdə 2166 məscid, 14 kilsə, və 7 sinaqoq fəaliyyət göstərir. Kilsələrdən 5-i pravoslav (Bakıda 3, Gəncə və Xaçmazda 1), 4-ü gürcü pravoslav (Qax rayonu), 1-i lüteran, 1-i katolik, və 2-si alban-udi dini icmasına məxsusdur. Yəhudi sinaqoqlarından 2-si Bakıda, 2-si Oğuzda, 3-ü Quba rayonunun Qırmızı qəsəbəsində yerləşir. Hazırda ölkədə 941 dini icma qeydiyyatdan keçmişdir, onlardan 35-i qeyri-islam icmalarıdır. Sonunculardan 24-ü xristian, 8-i yəhudi, 2-si bəhai, və 1-i krişna şüuru dini icmasıdır (http://www.dqdk.gov.az/az/view/pages/306?menu_id=83).

Bütün bunlara ümummilli lider Heydər Əliyevin hakimiyyəti dövründən başlayaraq ölkəmizdə dövlət-din münasibətlərinin yüksək səviyyədə tənzimlənməsi, bütün dinlərin fəaliyyətinə sərbəst şərait yaradılması nəticəsində nail olunmuşdur.

4. Dövlət-din münasibətlərində yeni mərhələ

Heydər Əliyevin dini fəaliyyət sahəsində ən böyük xidmətlərindən və uzaqgörən addımlarından biri də 2001-ci ildə Dini Qurumlarla İş üzrə Dövlət Komitəsinin yaradılması olmuşdur. Komitə fəaliyyətə başlayan dövrdə Azərbaycanda dini durumda narahatlıq doğura biləcək məqamlar müşahidə olunurdu. Dövlətin dini etiqad və vicdan azadlığının təmin olunması istiqamətində həyata keçirdiyi tədbirlərdən öz məqsədləri üçün istifadə etməyə cəhd edən radikal dini quruplar dini durumu gərginləşdirməyə çalışırdılar. Onlar bütün imkanlarını səfərbər edərək bir sıra hallarda qeyri-ənənəvi radikal dini təlimləri təbliğ edir, dini durumun gərginləşdirilməsinə, radikal dini təriqətlərin Azərbaycanda yayılmasına çalışırdılar. Belə bir ağır şəraitdə Azərbaycan hökumətinin üzərinə ciddi vəzifələr düşürdü. Dövlət dini fəaliyyət sahəsində cərəyan edən hadisələri ciddi təhlil etməli, dini durumu nəzarətdə saxlamalı, nəsillərdən-nəsillərə keçən dini dəyərlər sistemini kompleks şəkildə öyrənməli, olduğu kimi xalqa çatdırmalı və dözümlülük ənənələrini qorumaq idi. Ancaq həmin dövrdə cərəyan edən hadisələr, iqtisadi və siyasi durum bu vəzifələrin uğurla həyata keçirilməsində çətinliklər yaradırdı.

Dövlət Komitəsi yaradıldıqdan sonra ölkədə dövlət-din münasibətlərində yeni bir mərhələ başladı. Dini etiqad azadlığı ilə bağlı qanunvericilik aktlarının tələblərinə riayət olunmasının təmin edilməsi, dini icmaların qeydiyyatdan alınması, qeydiyyatın ləğvi, dini qurumların və təhsil müəssisələrinin fəaliyyətinin tənzimlənməsi səlahiyyəti Dövlət Komitəsinə həvalə olundu.

Həmin dövrdən başlayaraq dini etiqad azadlığının təmin olunmasına, dini icmaların ayin və mərasimləri sərbəst yerinə yetirməsinə, milli-mənəvi dəyərlərin təbliğinə və tolerantlıq ənənələrinin gücləndirilməsinə diqqət daha da

artırıldı. Azərbaycan hökuməti bütün dinlərin nümayəndələrinə dini ayin və mərasimləri sərbəst yerinə yetirmək üçün bərabər imkanlar yaratdı, onların fəaliyyətinə əsassız müdaxilələrin qarşısını aldı. Eyni zamanda radikal dini qruplaşmaların fəaliyyətinə nəzarət daha da gücləndirildi.

Nəticə

Bu gün tam əminliklə deyə bilərik ki, bu gün dövlət dini icmalara daima xüsusi qayğı ilə yanaşır, dövlət büdcəsindən onlara maliyyə yardımı ayırır, dini bayram və mərasimlər dövlət səviyyəsində qeyd edilir. Bütün bunlar Azərbaycan hökumətinin dini icmalara yüksək diqqət göstərdiyini söyləməyə əsas verir.

Ulu Öndərin başladığı bu nəcib missiyanı bu gün Azərbaycan Respublikasının Prezidenti cənab İlham Əliyev və Birinci vitse-prezident Mehriban Əliyeva böyük uzaqgörənliklə və uğurla davam etdirir, ölkəmizdə yeni məscid, kilsə və sinaqoqlar inşa olunur, dini təhsil müəssisələri yaradılır. Həyata keçirilən müdrik siyasət sayəsində Azərbaycan bu gün dünyanın multikulturalizm mərkəzlərindən birinə çevrilmişdir.

Bütün dünyada əsrlər boyu formalaşmış tolerantlıq ənənələrinin qorunub saxlanıldığı sivil bir ölkə kimi tanınır. Tolerantlığın hökm sürdüyü Azərbaycan cəmiyyəti xalqımızın tarixi nailiyyətidir və bu amil ictimai-siyasi həyatımızın aparıcı normasına çevrilmişdir. Ölkəmizdə həmişə bütün dinlərə və onların mənsublarına hörmətlə yanaşılır, dindarların ibadətlerini sərbəst yerinə yetirmələri üçün hər cür şərait yaradılır. Azərbaycan bu gün dünya üçün milli-dini tolerantlıq nümunəsidir. Heydər Əliyev Fondu “Tolerantlığın ünvanı – Azərbaycan” layihəsi çərçivəsində ölkədəki məscidlərdə, kilsələrdə, sinaqoqlarda təmir – bərpa işləri aparılır. Bakıda yəhudi uşaqları üçün təhsil kompleksinin istifadəyə verilməsi, Fransa regionlarında kilsələrin, müqəddəs Roma katakombalarının bərpasına da fondun yaxından iştirakı, Həştərxanda Müqəddəs Knyaz Vladimirə abidə ucaldılması da məhz ayrı-ayrı xalqların və konfessi yaların qarşılıqlı hörmət və dostluq münasibətlərinin genişləndirilməsinə xidmət edir.

Azərbaycan bir müsəlman ölkəsi olaraq islam dəyərlərinə və mədəniyyətinə sadıqlığını qorumaqla yanaşı, həm də Qərbin müasir nailiyyətlərindən bəhrələnir. Bu gün Azərbaycan bir çox istiqamətlərdə olduğu kimi bu sahədə də nümunəvi müsəlman ölkəsi sayılır. Qarşıda duran əsas hədəf və məqsədlərdən biri bu ənənəni yaşatmaq və gələcək nəsillərə çatdırmaqdır.

ƏDƏBİYYAT

Orucov H.X. (2012). Azərbaycanca din: ən qədim dövrdən bu günədək. Bakı: İdrak İB.

Quluzadə Musa. (2002). Azərbaycanca dövlət-din münasibətləri (İslam dininin timsalında 1920-2000-ci illər). Bakı: Açıq dünya.

Qurbanov Əsədulla. (2000). Beynəlxalq münasibətlərdə din-islam amili. Bakı: Bakı Dövlət Universitetinin nəşriyyatı.

Əliyev R.Y. (1998). İslam və Azərbaycan mədəniyyəti. Bakı: Əbilov, Zeynalov və oğulları.

Hüseynov S.Y. (2012). Azərbaycanca dini tolerantlıq mədəniyyəti: tarix və müasirlik. Bakı: Təknur.

Əliyev H.Ə. (1999). Dinimiz xalqımızın milli-mənəvi sərvətidir. Bakı: Əbilov, Zeynalov və oğulları. (165 s.).

Heydər Əliyev və Azərbaycanda din siyasəti: gerçəkliklər və perspektivlər. (2007). Bakı: Əbilov, Zeynalov və oğulları.

Məmmədov C.V. (2018). Azərbaycanda dövlət-din münasibətləri. Bakı: Tuna.
http://www.dqdk.gov.az/az/view/pages/306?menu_id=83

Niftiyev Niyaz. (2015). Azərbaycanda birgəyaşayış və multikulturalizm. Bakı: "Mtr polygraphics".

Azərbaycan Respublikası Dini Qurumlarla İş üzrə Dövlət Komitəsinin bülleteni. (2004). № 10.

д.ф.но теологии Джейхун Мамедов

РОЛЬ ГЕЙДАРА АЛИЕВА В СОХРАНЕНИИ НАЦИОНАЛЬНО-ДУХОВНЫХ ЦЕННОСТЕЙ

РЕЗЮМЕ

В статье рассказывается о роли общенационального лидера Гейдара Алиева в сохранении многовековых традиций, национально-духовных ценностей азербайджанского народа и укреплении традиций толерантности. Подчеркивается, что после его возвращения к власти в нашей стране, как и в других сферах, осуществлялись системные, последовательные и целенаправленные меры по обеспечению свободы вероисповедания, регулированию государственно-религиозных отношений,

укреплению традиций религиозной терпимости, защите национально-духовных ценностей и восстановлению наших религиозных памятников.

Отмечается, что в первые годы независимости радикальные религиозные секты, пользуясь слабостью знаний населения в вопросах религии, перешли к активной пропаганде для реализации своих целей. Они использовали различные методы для привлечения сторонников и расширения сфер влияния, в результате чего в стране стали наблюдаться серьезные изменения в религиозной ситуации.

Упоминается, что после возвращения общенационального лидера Гейдара Алиева к власти были приняты важные решения в целях снижения напряженности в религиозной сфере, улучшения религиозной обстановки, регулирования государственно-религиозных отношений и предотвращения деятельности радикальных группировок.

В статье отмечается, что общенациональный лидер Гейдар Алиев регулярно посещал места поклонения во время религиозных праздников и в знаменательные дни, встречался с религиозными деятелями, выступал с речами, направлял им поздравления по случаю религиозных праздников и церемоний.

Также отмечается, что начатая им благородная миссия сейчас успешно продолжается Президентом Азербайджанской Республики Ильхамом Алиевым и первым вице-президентом Мехрибан Алиевой. В нашей стране были построены новые мечети, церкви и синагоги, созданы религиозные учебные заведения. Благодаря проводимой в жизнь мудрой политике, Азербайджан сегодня стал одним из центров мультикультурализма в мире.

Подчеркивается, что сегодня Азербайджан известен во всем мире как цивилизованная страна, где сохраняются традиции толерантности. Толерантность является историческим достижением нашего народа, и данный фактор становится ведущей нормой общественно-политической жизни. В нашей стране всегда уважительно относились ко всем религиям и их последователям.

В завершение статьи отмечается, что Азербайджан, как мусульманская страна, не только сохраняет приверженность исламским ценностям и культуре, но и пользуется современными достижениями Запада. Сегодня Азербайджан, как и во многих других направлениях, является образцовой мусульманской страной, одной из основных целей которой является сохранение этой традиции и доведение ее до будущих поколений.

Ключевые слова: Государство, политика, религия, терпимость, ценности, традиции.

Assist. Prof. Jeyhun Mammadov

THE ROLE OF HEYDAR ALIYEV IN PROTECTION OF OUR NATIONAL AND MORAL VALUES

ABSTRACT

The article describes the role of National Leader Heydar Aliyev in preserving the centuries-old customs and traditions, national and moral values of the Azerbaijani people and strengthening the traditions of tolerance. It underlines systematic, consistent and purposeful measures taken in our country to ensure freedom of religion, regulate relations of state and religion, strengthen the traditions of religious tolerance, protect our national and moral values and restore our religious monuments like in all spheres after his return to power.

It is noted that in the first years of independence, radical religious sects, taking advantage of poor religious knowledge of the population, actively made propaganda to carry out an action regarding their goals, used various methods to gather supporters and expand their sphere of influence, and as a result, serious changes were observed in the religious situation of the country.

It also describes the important decisions made by National Leader Heydar Aliyev after his return to power to reduce tensions in the sphere of religion, improve the religious situation, regulate relations of state and religion and prevent the activities of radical groups.

It is stated that National Leader Heydar Aliyev regularly visited places of worship on religious holidays and remarkable days, met with religious figures, made speeches, and congratulated them on the occasion of religious holidays and ceremonies.

The article underlines that Azerbaijan has become one of multiculturalism centers of the world thanks to the wise policy pursued by the President of the Republic of Azerbaijan Ilham Aliyev and First Vice President Mehriban Aliyeva, who are continuing this honorable mission initiated by National Leader with great insight and success, as such, new mosques, churches and synagogues have been built, religious educational institutions have been established in our country.

It emphasizes that today Azerbaijan is recognized throughout the world as a civilized country where the traditions of tolerance are preserved, as such, tolerance is a historical achievement of our people and this factor has become

the key norm of our socio-political life, our government always respects all religions and their members.

The article ends with a statement that Azerbaijan benefits from the modern achievements of the West, along with maintaining its commitment to Islamic values and culture as a Muslim country, today Azerbaijan is considered as an exemplary country also in this sphere as in most other fields, one of the main goals set is to keep this tradition alive and pass it on to future generations.

Keywords: *state, policy, religion, tolerance, values, traditions*

Çapa tövsiyə etdi: f.f.d. Ə.S.Niyazov

UOT 1(091)

MƏHƏMMƏD HADİNİN FƏLSƏFİ VƏ İCTİMAİ-SİYASİ GÖRÜŞLƏRİ

*f.f.d., dos. Faiq Ələkbərli,
AMEA Fəlsəfə İnstitutunun aparıcı elmi işçisi
faikalekperov@mail.ru*

XÜLASƏ

Məqalədə Azərbaycan türk şair-mütəfəkkiri Məhəmməd Hadinin dünyagörüşündə millət, din və yeniləşmə məsələləri, eyni zamanda, fəlsəfi problemlərdən bəhs olunur. Müəllifə görə, Hadinin ictimai-siyasi görüşlərində ən çox diqqət çəkən Azərbaycan xalqının yenidənəyənəsi, maariflənməsi və milli dirçəlişi olmuşdur. Məqalədə Hadinin Şərq mədəniyyəti ilə Qərb mədəniyyətini müqayisə etməsi də geniş şəkildə tədqiqata cəlb edilmişdir. Müəllifə görə, Hadi haqlı idi ki, müasiri olduğu dövrdə Qərbdə insanlar elm, sənət öyrənib sənayedə, hərbdə qüvvətləndikləri halda, Şərqdə hələ də millətlər elm və sənayeni İslama zidd sayır, şeytan əməli adlandırırdılar. Ancaq ümumilikdə, Hadinin türklüyə, islamlığa və yeniləşməyə münasibəti obyektiv səciyyə daşmışdır.

Məqalədə Hadinin yaradıcılığında xeyli dərəcədə fəlsəfi məsələlər də öz əksini tapmışdır. Müəllifə görə, şair dünyanın və insanın yaranışı, insanın dünyaya gəlməsində hər hansı məqsədin olub-olmaması ilə bağlı şüurunda yaranan suallara cavab axtararkən bir sıra fəlsəfi ümumiləşdirmələr aparmışdır. Deməli, Hadinin varlıq və idrak problemi ilə bağlı birbaşa olmasa da, dolayısı ilə maraqlanmış, bəzi fəlsəfi məsələləri idrak etməyə çalışmışdır. Hadinin ontoloji görüşlərində panteizmə, o cümlədən sufizmə meyillilik də hiss olunur. Müəllifə görə, Hadi əvvəlcə cəmiyyətdə, təbiətdə baş verən dərin dəyişilmə və başqalaşma hadisəsinin səbəblərini ilahi qüvvə kimi Yaradanda gördüyü halda, sonralar daha çox təkamül prosesinə üstünlük vermiş, sosial darvinizmə meyil göstərmiş və bir çox hallarda tərəddüdlü vəziyyətdə qalmışdır. Məqalədə Hadinin fəlsəfi dünyagörüşündəki insan və cəmiyyət problemi də təhlil olunmuşdur. Burada o da göstərilir ki, Hadinin dünyagörüşü ziddiyyətli müşahidə olunur. O, bir tərəfdən İslam dininə bağlı olub ontoloji və qnoseoloji məsələlərdə daha çox idealist mövqedən çıxış etsə də, bəzi hallarda buna daban-dabana zidd olan materialist mülahizələr də irəli sürmüşdür.

Açar sözlər: Şərq mədəniyyəti, Qərb mədəniyyəti, İslam fəlsəfəsi, insan problemi, Yaradan və "mən", sosial fəlsəfə.

Giriş

Məhəmməd Hadi (1879-1920) Şamaxıda anadan olmuş, ibtidai təhsilini məhəllə məktəbində almış, sonralar Abbas Səhhətin atası Əliabbas əfəndinin təsis etdiyi məktəbdə oxumuş, kiçik yaşlarından doğma türk dili ilə yanaşı, ərəb və fars dillərini mükəmməl mənimsəmişdir. Hadi gənclik illərində ilahiyat elmləri ilə yanaşı, dünyəvi elmləri, xüsusilə dil, ədəbiyyat, fəlsəfə, məntiq, tarixi də dərinlən öyrənmişdir. 1902-ci ilin yanvarında Şamaxıda baş verən zəlzələdən sonra Kürdəmirə köçən Hadi maarifpərvərlərin, o cümlədən Ağa əfəndinin yardımı ilə bir məktəb açıb tədrisə başlamışdır (1902-1905). 1904-cü ildə Tiflisdə keçirilən Zaqafqaziya Müəllimlər Qurultayında iştirak edən Hadi 1905-ci ildə yaxın dostu Mustafa Lütfinin dəvəti ilə Həştərxana gedərək, “Bürhani-Tərəqqi” qəzetində çalışmışdır. 1906-cı ildə Əli bəy Hüseynzadənin dəvəti ilə Bakıya qayıdan Hadi əvvəlcə “Füyuzat” jurnalında, daha sonra “Tazə həyat” və “İttifaq” qəzetlərində işləmişdir,

1910-cu ildə Hadi İstanbula getmiş, burada “Tənin” qəzetində tərcüməçi kimi fəaliyyət göstərməyə başlamışdır. O, 1911-1912-ci illərdə “Tənin” qəzeti ilə yanaşı, “Rübab”, “Şahbal”, “Məhtab”, “Şahrahi-səbah” kimi müxtəlif mətbuat orqanlarında da şeirlər, məqalələr, tərcümələr çap olunmuşdur. Bir sıra inqilabçılarla yanaşı, 1913-cü ildə Osmanlı dövləti Hadini də həbs edib, Səlanikə sürgünə göndərmişdir. 1914-cü ildə Bakıya qayıtmağa nail olan Hadi “Tatar diviziyası”nın tərkibində müharibəyə gedənə qədər əsərlərini “İqbal”, “Sədayi-həqq” və “Bəsirət” qəzetlərdə dərc etdirmişdir. 1915-ci ildə Qafqaz ordusunda feldşer sifəti ilə çalışdığı zaman Karpata getmiş, müsəlman əsgərləri arasında alay mollası vəzifəsini icra etmişdir.

1918-ci ildə Vətənə döndükdən sonra, Hadi bir müddət Gəncədə qalıb, daha sonra Bakıya gəlib. Hadi 1918-1919-cu illərdə yazdığı bütün əsərləri bir yerə toplayaraq dörd kitab halında çap etdirmişdir. 1920-ci ilin iyunun əvvəllərində Gəncədə vəfat etmişdir.

Onun əsas əsərləri aşağıdakılardır: “Firdovsi-ilhamat” (1908), “Aləmi-müsavətdən məktublar” (1908), “Eşqi-möhtəşəm” (1914), “Şükufeyi-hikmət” (1914), “Əlvahi-intibah” (1918) və b.

İctimai-siyasi görüşləri

Hadinin sosial-siyasi görüşləri maraqlı olduğu qədər də ziddiyyətlidir. O, ilk dövrlərdə islamçılığa daha çox meyil göstərüb müsəlman xalqların, o cümlədən Qafqaz-Azərbaycan türklərinin maariflənməsi, cəhalət və dini xurafatdan qurtulması uğrunda mübarizə aparmışdır. Hadi “Məktəb”, “Məktəb şərqi”, “Lövheyi-təsviri-maarif”, “Maarifə dair” və digər şeirlərində yazırdı ki, müsəlman xalqlarının nicatı, səadəti, azadlığı məktəb və təhsildən, bir

sözlə, dünyəvi elmləri öyrənməkdən başlayır. Ona görə, Qərb millətləri dünyəvi elmlərə yiyələnib tərəqqi etdiyi bir dövrdə müsəlman xalqlarının bütün bunlardan uzaq qoyan isə islam dini deyil, onun adından danışan ruhanilərdir. O yazırdı:

*Əcanib qıldı hər bir karın itamam,
Biz isək əski tacdır, əski həmmam.
Nələr icad edirərbabi-sənət,
Sənayelə qılır təhsili-sərvət.
Tutub sənətlə dünyanı əcanib,
Fəqət biz qalmışıq məhrum, xaib.
Əfəndim söyləyir-minbərdə hər an:
«Bizə lazım deyildir elmi-əbdan».
Deyir: - «Üqba gərək dünya fənadır,
Cahan islamə zindani-bələdir».
Siz etdiz bizlərə dünyanı zindan,
Yıxılsın xanəniz, ey kəmşüüran!
Sənaye rahını kəsdiz həmişə,
Dediz lazım deyil islamə pişə.
Sənaye nolduğundan bixəbərsiz,
Həqiqət meyvəsiz, bərsiz şəcərsiz (Hadi 2005 (1), 24-25).*

Bu baxımdan, “Həyat” qəzetində nəşr olunan məqalələrində dini elmlərlə yanaşı, dünyəvi elmlərin də öyrənilməsinin zəruriliyindən bəhs edən Hadi yazırdı ki, ruhanilərin uydurduqlarına inanıb dünyəvi elmlərə yuxarıdan aşağı baxmaq tamamilə yanlışdır: “Demək ki, elmi-əbdan əsasi-mədəniyyət və binayi-aləm-bəşəriyyətdir. Ülumi-əbdaniyyə olmazsa, Adəm övladı tərəqqi, təali təməddün istehsalına bir dürlü müvəffəq olmaz. Küreyyi-ərzin ədvari-əvvəlində olduğu kimi bir vəhşəti-abad və bir xərəbazəri-dəhşət halında qalar. Elmi-əbdan sayəsində bir ömrani-abad feyz olur, şən olur, məmur olur... Bəli, elmi-əbdan mühəndisi-cahani-mədəniyyətdir” (Hadi 1906 (4), №182).

Hadinin fikrincə, bu dünyada təbii sərvətlərdən lazımınca faydalanmağın, xoşbəxt yaşamağın yeganə yolu dünyəvi biliklərə yiyələnməkdir. Dünyəvi elmlər sayəsində insanlar həm dini daha dərindən anlamış olur, həm də Yer üzərindəki otlar, ağaclar, mədənlər, maddələr, zərrəciklər barədə məlumat əldə edirlər. Hadi yazırdı: “Halbuki yuxarıda zikr olunan ülumi-əbdaniyyə sayəsində hər bir maddə bir mənfəət, bir faydə olduğu kəşf olunmuş və aləmdə heç bir əbəs və batil şey olmadığı məlum və aşkar olmuşdur deməklə, fəlsəfeyi-Quraniyyəyə parlaq bir surətdə kəşf edib

aləmə göstərən elmi-ədyan deyil, elmi-əbdandır; elmi-əbdan olmayacaq olsaydı, fəlsəfeyi-islamiyyə ədmi-abadi-nisyanda qalıb kimsəyə bəlli olmayacaqdı. Elmi-əbdan gündən-günə tövsiyeyi-daireyi-hüdüdü etdikcə islamiyyət günəşi, afaqi-insaniyyəyi tənvir və bütün cahanə parıl-parıl nəşri-ziya eyləyir” (Hadi 1906 (4), №182).

Bununla da Hadi demək istəyirdi ki, Quran fəlsəfəsində də dünyəvi elmlərə zidd olacaq heç bir mülahizə yoxdur. Üstəlik, Quran fəlsəfəsi hər zaman müsəlmanları dünyəvi elmləri öyrənib zamanla ayaqlaşmağa dəvət etmişdir. Hadi “Lövhəyi-təsviri-maarif” şeirində də göstərirdi ki, Qurani-Kərimlə yanaşı, Məhəmməd peyğəmbərin (s) hədislərində də elm öyrənmək hər şeydən üstün sayılmışdır. O yazırdı:

*Beşikdən qəbrədək təhsil edək adabu irfani,
Əgər Çin ölkəsində olsa cüyəndə olaq elmi,
Qılıb kəsbi-fəzail, edəlim tövsii-ruhani.
Ülümə talib olmaq fərzdür mərdanü nisvanə,
Edib məmur elmə bizləri məhbubi-yəzdani...
Buyurmuş fəxri-ələm: «Elm bir nuri-ilahidir»,
Cəhalət isə bir zülmət edər gümrəh insani.
Demiş ol fəxri-kövneyn: «Aləmi seyri-sülükimdə –
Cəhalət əhlini gördüm düccari-qəhri-rəbbani»... (Hadi 2005 (1), 25-26).*

Ümumiyyətlə, Hadiyə görə, peyğəmbər böyük bir islahatçı olub, dünyada yeni səhifə açmışdır. Peyğəmbərin mövludu ilə yalnız Ərəbistanda deyil, Yaxın Şərq bölgəsində müsbət anlamda ciddi inqilabi dəyişikliklər baş vermişdir. O, yazırdı:

*Cənabi-Əhməd əsri: xalq biürfan halında,
Cəhalət cisimlənmişdi əbucəhlan halında.
Həmişə qətlü qarət, adətən bir şan halında.
Əvət, gördüm o dövrü dövrü-xunxaran halında.
İşıqlı yol da gəldi həzrəti-Quran halında (Hadi 2005 (1), 354).*

Hadi peyğəmbərin mövlud gününə həsr etdiyi şeirində yazırdı ki, bu gün kainat onun dünyaya gəlişi ilə zinətlənmiş, zülmətin yerini nur tutmuşdur (Hadi 1907 (6), №15). Sadəcə, ancaq müsəlmanlar son əsrlərdə Qurana və peyğəmbərin hədislərinə əməl etməkdən uzaqlaşdıqları üçün İslam aləmi gerilənmiş və cəhalətə düşər olmuşdur. O, yazırdı:

*Etmərik qanuni-şəri-Əhmədidən inhiraf,
Vurmariq biz yavəgələr tək əbəs lafı kəzaf,
Çünki var cəngi-qərdən qəlbimiz mirati-saf,
Ayrı bir məqsədimiz yoxdur, ey əhli-etisaf,
Zülmə var ikrahımız, dad istərik, dad istərik* (Hadi 2005 (1), 153).

Hadi açıq şəkildə yazırdı ki, hazırda mədrəsələr dövrün tələblərinə cavab vermir. Əksinə, dini məktəblərdə cəmiyyətə mənəvi cəhətdən şikəst uşaqlar hazırlanır, çünki burada uşaqlara ya eşq dastanları öyrədilir, ya da təhsil şəriət kitablarına, dini əfsanələrə əsaslanır. Bu baxımdan, Hadi uşaqların zehinlərində xurafat fikirlər yaradan kitabları tənqid edərək, yeni tipli kitabxanaların açılmasını təklif edirdi. Bunu əsaslandırmaq üçün yenə də Quranın özünə müraciət edən Hadi onun fikirlərinə qarşı çıxan mühafizəkar islamçıları kəskin şəkildə tənqid atəşinə tutmuşdur: “Əsr tazə, icabat, vəqt tazə..., biz isə köhnə həmam, köhnə tas, köhnə qafa, əski fikirmizdən niyə əl çəkməyiriz, cahani-mədəniyyət niyə baxmayırız... Zəman və ədvarın düçari-təəddül olduğu əqlən-nəqlən, təcrübətən müsəlləm və mühəqqəq bir keyfiyyətdir... İnsaf əfəndim, mürvət əfəndim, illərcə göz nuru sərf olunaraq oxunan, oxudulan sərf-nəhv, bəyan-məyan, məntiq, fiqhdən tədris bağçasından bir qönçə dərilmədi, bir meyvə qoparılmadı, böylə degilmi ya..! Hala meydani-fəaliyyətdə və ciddiyyətdə bulunan üsuli-qədimiyi, təlim və tədris qadidəsini yeni bir qəlbə soxmaq, zəmanə təbiq etmək dinsizlik moçibimi” (Hadi 1906 (4), №182).

M.Hadi Şərqlə-Qərbi müqayisə edərək yazırdı ki, Qərbdə maarif, elm, hüriyyət, səadət, işıq, bəsirət, qanun olduğu halda, Şərqdə cəhalət, əsarət, zülmət, ətalət, səfalət, mövhumat, fanatizm hökm sürür. Onun fikrincə, Qərbdə insanlar elm, sənət öyrənib sənayedə, hərbdə qüvvətləndikləri halda, Şərqdə hələ də millətlər elm və sənayeni islama zidd sayır, şeytan əməli adlandırır-lar. Eyni zamanda, Qərbdə elmlı, bilikli insanlara ehtiram göstərildiyi halda, Şərqdə cahillər və nadanlar hörmət-izzət sahibidirlər:

*Məğribdə var maarif, Məşriqdə var cəhalət,
Məğribdə hürrdür xəlq, Məşriqdə var əsarət,
Şərq əhli çox donuqdur, Məğribdə var hərərət,
Məğrib işıqlı yerdir, Məşriq zəmini-zülmət,
Bizlər dəfəni-zülmət
Məğrib cahani-cuşan Məğrib cahani-himmət,
Məğribdə var çalışmaq, Məşriqdə var ətalət.
Məşriqdə çox sönükdür idrakü əqlü fikrət,*

*Məğribdə əhli-fikrə qiymət qoyar cəmaət.
Qərbin gözü açıqdır, Məğribdə var bəsirət,
Kordur desəm əhali Məşriqdə, etmə heyrat!
Bax, cameə ləbaləb xabidəgani-qəflət,
Vaiz xürafələrdən etməkdədir hekayət.
Məsciddə xəlx yatmış, vaiz nəsihət eylər,
Əfsürdə bir tərəfdə, əfsanə bir tərəfdə (Hadi 2005 (1), 267).*

Bununla da Hüseyn Baykaranın yazdığı kimi, Hadi irticaçı-mühafizəkar qüvvələrə qarşı çıxaraq yeniləşməyi, müasirləşməyi təbliğ etmişdir (Baykara 1992, 165). Hadi yazırdı ki, Qərb xalqları yeni-yeni ixtiralar edib irəli getdiyi, hətta fəzaya hakim olduğu halda, müsəlman xalqları hələ də dünyanın öküzün, yoxsa balığın üstündə dayandığını mübahisə edirlər. Eyni zamanda, müsəlmanların əsas mübahisələri cinlər və şeytanlarla bağlıdır. Hələ də Yusif və Züleyxa dastanından danışır, bunu məktəblərdə belə uşaqlara öyrədirlər. Halbuki Qərbdə məktəblilərə bu cür eşq dastanları deyil, dünyəvi elmləri, o cümlədən texnika, sənaye ilə bağlı elmləri tədris edirlər. O, yazırdı: “Elmi-sənaye əlhəqq ki, cahan mədəniyyətinin birinci xadimlərindəndir deyilsə, yeri vardır. Yüz min və bəlkə milyonlarla sənədən bəri kürreyi-ərzdə mədfun və məknun qalmış mədənlər, mənbələr, məxzənlərin xəzaini-layətənahi-təbiətin birər-birər kəşf olunması və zühura çıxmasına səbəb elmi-sənaye degil də, hankı elmdir; əcaba, radium və ziyayi-bərqiyyə, elektrik kimi məfvadi ziyadarın meydani-istifadəyə qoyulmasına, ən müzlim qaranlıq mahiyyətlərin əşyaiq əsrarı açılıb nuri-səhər kibi afaqa nəşr olunmasına səbəb yenə də o müqəddəs elmi-sənaye, elmi-əbdan degilmidir?.. Kürreyi-ərzdə bulunan nəbatat, cəmadat, heyvanatı insanın dəsti-iqtidarında təsxir edən elmi-ciməli-sənaye degilmidir...” (Hadi 1906 (5), №183).

Hadi yazırdı ki, müsəlman xalqları arasında birlik əvəzinə, nifaqın daha çox olmasına səbəb tarixdə baş verən bir çox olaylardan, o cümlədən Kərbəla faciəsindən nəticə çıxarmamağımızdır. Hadi yazırdı ki, artıq müsəlmanlar qəflət yuxusundan oyanmalı, cahilliyin daşını atmalı, İmam Hüseyn (ə) kimi əqidəli olmalı və əqidə tərəfində birləşməlidirlər (Hadi 2005 (1), 112). Hadi bu ruhlu şeirlərində yalnız Vətənin və millətin hürriyyəti, İslamın mütərəqqi ruhlu mahiyyəti uğrunda mübarizə aparanlara deyil, bütün bunlara qarşı olanlara da Kərbəla müsibətindən nümunə gətirir və onları səhv yoldan daşındırmağa çalışırdı (Hadi 2005 (1), 148).

Ümumilikdə, Hadinin islamlığa və yeniləşməyə münasibəti obyektiv səciyyə daşmışdır. Dövrünün problemlərini İslamda deyil, dini xurafat və mövhumatda görən Hadi sübut etməyə çalışırdı ki, İslam heç vaxt dünyəvi

elmlərin öyrənilməsinə zidd olmamış, bu kimi əsassız fikirləri yayanlar isə öz şəxsi məqsədlərini, mənfəətlərini güdən ruhanilər olmuşlar. Ona görə də Hadi dini əsl elm və din alimlərindən öyrənməyin vacibliyini vurğulamışdır. O, insanların xoşbəxt yaşaması üçün əsas və başlıca yolun İslam dini olduğunu göstərmişdir (Ağamirov, 1987, 101).

Sadəcə, əvvəllər İslama çox ümid bağlayan Hadi sonralar bir qədər fikrini dəyişmişdir. O, yazırdı:

*İntibah etsin deyə islam fəryad eyləriz,
Min nəva, min növhəyi-dilsuz inşaf eyləriz,
Zənn edərdik ümməti-islamı irşad eyləriz,
Qəti-ümmid eylədik biz doğrusu islamdən.*

*Çünki elmü dinü dəhrə iltifatın yox sənin,
Yox deməkdir, yox deməkdir, yox həyatın, yox sənin!
Eyyühəl-islam, ümmidi-nicatın yox sənin,
Qəti-ümmid eylədik biz doğrusu islamdən. (Hadi 2005 (1), 77).*

Hadi yazırdı ki, bu gün Avropanın inkişaf etməsi və gələcəyin də onlarla bağlı olması bir həqiqət olduğu halda, müsəlmanların bütün bunları görməzdən gəlməsi mənasızdır.

Bizcə, Hadinin sosial-siyasi görüşlərində islamçılıqla yanaşı, ümumi mahiyyətli türkçülük, ya da onun etnik-millət təcəssümü olan Qafqaz-Azərbaycan türkçülüüyü də mühüm yer tutmuşdur. O, hələ 1900-cü illərdə “Amali-tərəqqi”, “Amali-istiqlal”, “Təraneyi-millət” və başqa şeirlərində yazırdı ki, cəmiyyət daxilində dini əqidə ilə yanaşı, milli əqidə də vacibdir. O, “Amali-tərəqqi” şeirində yazırdı:

*Həqiqi arizumuz intizami-hali-millətdir,
Məsaimiz bütün məsrufi-istikmali-millətdir,
Əsasi-fikrimiz təmini-istiqlali-millətdir,
Ürəkdə bəslənən amalımız iqbali-millətdir,
Yeganə nöqtəyi-mətlub istiqlali-millətdir...*

*Vətənpiryadır bir qönçəyi-növxizi-ruhani,
Soluq bağı-həyatə tabbəxş olmaqda ürfani,
Füyuzat ilə ehya etmək istər bağı-viddani,
Nəsimi etmədə təhiz hissiyati-insani,
Rəvayihbəxşü bəhcətzayi-gülşənzari-millətdir (Hadi 2005 (1), 29).*

Hadi bir tərəfdən, millətlərin inkişafını göz önünə gətirərək, “yox millətimin xətti bu imzalar içində” (Hadi 2005 (1), 130) yazsa da, digər tərəfdən, gələcəkdə Qafqaz-Azərbaycan türklərinin xəttinin bu imzalar arasında olacağına ümid edirdi. Ona görə də Azərbaycan türkləri İslam dini ilə yanaşı, milli-mənəvi dəyərlərinə sahib çıxmalı, həm dini, həm də milli birlik əmələ gətirməlidirlər. O yazırdı:

*Cahanı titrədən tövhidi-millət,
Qoparmazmı dağı olduqda himmət?
Yaşa, ey ittifaqi-millətəfruz!
Yerə bat, ey nifaqi-xanimansuz!
Nə sünni-şiə var Quranımızda,
Üxüvvət ləfzi var fūrqanımızda* (Hadi 2005 (1), 142).

Hadi 1906-cı ilin dekabrında “Füyuzat”da Qahirədəki “Əl-məcəllətül-Osmaniyyə” jurnalında getmiş “Vətənin övladına nidası” məqaləsini milli və mütərəqqi ruhuna görə tərcümə etmişdir. Həmin məqalədə Vətənin xarabalığına və yadlar tərəfindən əzilməsinə səbəb kimi, millətin öz yurduna sahib çıxmaması göstərilərək yazılırdı ki, “başqa vətənpərvərlər görür ki, mən sizin məskən və vətəninizəm, səbəbi-səadət və həyatınızam: Məməfih, məni öylə bir halə – hali-pürməlalə ifrağ eylədiniz ki, mənim də sizin kibi əğyar nəzərində hörmətim, abriyuizzətim bütün-bütünə zail oldu. Aqibət cümləmiz əcnəbilər əlində əsir və dəstgir olduq. Əcaba, nəvsiniz, vicdanınız əldən sonra zülmə razı oldumu? İnsaf əvəzinə cövr və sitəmə kəsbi-qənaət etdimi? Allaha qəsəm olsun ki, siz zalımlardan mədudsunuz. Nəzəri-ibrət və diqqətilə baxınız. Mənbəi-feyz və bərəkt olan ən gözəl bağ və bağçalarım, ən məhsuldar məzrəə və otləqlarım qurbani-cəhalətiniz olaraq, bəzisi əcnəbilərə mal və bəzi də xəzanzadə və pamal oldu» (Hadi 1906 (7), №5). Həmin məqaləni tərcümə etməklə yanaşı, Hadi bu yazının təsiri altında “Nidaül-Vətən” şeirini yazmışdır:

*Dünyada əməlimiz fəqət emari-vətəndir,
Vicdanımızın sevdiyi dildari-vətəndir...* (Hadi 1906 (7), №5).

Hadi “Dövri-mədəniyyət” adlı məqaləsində yazırdı ki, hazırda bəşər cəmiyyətini təşkil edən millətlərin ən böyük, ən əzəmətli mükəmməl və mün-təzəm vasitələrə malik olanlardır. Deməli, hansı millət mükəmməl vasitələrə sahib olursa, həmin millət dünyada şərəfli də yer tutur. O, yazırdı: “Çünki mükəmməl vasitələrə, əsbabə malik olanlar alat və əsbab sayəsində ülumi-

madiyyə, yəni «elmi-əbdan» vəchlə təhsilə müvəffəq olurlar» (Hadi 1907 (8), №13).

Hadi “Füyuzat” jurnalında çap olunan “Fəzaili-insaniyyə” əsərində də sosial utopiyasını ifadə etmişdir. Hadinin ideal cəmiyyətində insanlar arasında ədavətə yer qalmamalı, cəmiyyətin bütün üzvləri qardaş olmalı, Yer üzündə insanlar bir-birinə ən səmimi məhəbbət bəsləməli, bu cəmiyyət behiştə xatırlatmalıdır. O yazırdı:

*İnsan o zətdir ki, vəzəifşünas ola,
Nəxli-əməl misali səmərbəxşi-nas ola.*

*Fəyyaz ola günəş kimi gülzari-fitrətə,
Pərtöv-fəşani-feyz ola biği-şəhadətə.*

*Bir abi-saf tək çəmənə xəndəzar edə,
Amalımız şüküfələrin təbdar edə.*

*Meydan qəhrəmanı, hüquqaşına gərək,
Nuri-həqiqət ilə dili rövşənə gərək.*

*İfa edər vəzifəşünasın xidmətin,
Məsudü bəxtiyar qılar mülki-millətin* (Hadi 2005 (1), 49).

“Fəzaili-insaniyyə” ilə yanaşı, şairin sosial utopiyasının məzmun və mənasını başa düşmək üçün Hadinin “Aləmi-müsavətdən” əsərinə diqqət etmək lazımdır. Burada da görürük ki, Hadinin ideal cəmiyyətində siniflər məhv edilmiş, hakim və məhkum, əzən və əzilən, zalım və məzlum qalmamışdır. O yazırdı:

*Hər lanədə gülməklər uçar, gör necə şənlik!
Bu cənnətin arayışı-əndamı gözəllik.
Bir qəhqəhə, bir zülmümə, əlhanixürüşan,
Əmvaci-məsərrat oluyor ruhda cüşan.
Küsmüşdü bu yerdən əcəba didəyi-nəmnək?
Üzlərdə səadət gülüyor, qəlb fərəhnek.
Abad olasan, ay belə gülzari-müsəvat,
Haqdır denilərsə sənə cənnəti-hüzuzat!* (Hadi 2005 (1), 322).

Belə bir cəmiyyətdə hökumət də, dövlət də ləğv edilməlidir. Bu ideal cəmiyyətdə qoyulan qaydalar ədalətə və bərabərliyə əsaslanır. İnsanlar

arasında qardaşlıq münasibətləri hökm sürür, burada yaşayanların əqidəsi “insana məhəbbət” şüarına əsaslanır. O yazırdı:

*Biz bilmiyoruz hakimü məhkumü hökumət,
İlqa edilibdir bu məmalikdə imarət.
Hürriyyəti-şəxsiyyəvü azadiyi-viddan –
Çoxdan qılınıbdır bu gözəl şəhərdə elan.
Hürriyyəti-cəmiyyətü sərbəstiyi-əfkar –
Aşıqlərinə eylədi rüxsarını izhar.
İcra edilir qaideyi-ədlü müsavat,
Olmuş dilimiz dəftəri-ayati-müsavat.
“İnsana məhəbbət” sözü var məzhəbimizdə,
Həpsurey-insan oxunur məktəbimizdə (Hadi 2005 (1), 324-325).*

Türkçülüyə, Azərbaycan türkçülüyünə bağlılığın nəticəsi idi ki, Hadi cümhuriyyətin istiqlalını sonsuz sevgi və hərarətlə qarşılamiş, istiqlalımıza uğurlar yağdırmışdır. “Türkün nəğməsi” şeirində yazırdı ki, türkün tökülən qanları, məfkurə yolunda gördüyü işlər hədəd gedə bilməz və onlar getdikləri istiqlal yolundan geri dönməyəcəklər:

*Türkün tökülən qanları bihudə gedərmi?
Diqqətlə düşün, yoxsa bu qan həpsi hədərmi?
Dörd ildə verilmiş bu qədər can hədəd olmaz,
Məfkurə yolunda tökülən qan hədəd olmaz (Bayramoğlu 2003, 105).*

Hadi “Məfkureyi-aliyyəimiz” şeirində birmənalı şəkildə Azərbaycan Cümhuriyyətini türk dövləti adlandırmışdır: “Ey türk dövləti və ya bəxti-növcavan” (Osmanlı 2010, 164). Eyni zamanda, o, gənc türk dövlətinin varlığını dünya millətlərinə isbat etməyi zəruri hesab etmişdir:

*Məfkurəimiz yolunda nə lazımsa etməli,
Məqsədə doğru əzmü-xüruşanla getməli.
Çıxsin dilərsə qarşımıza hər məzarımız,
Qorxmaz məzardan bu dili-əzmkarımız.
Guş eyləsin bu fikrimi əqvami-kainat,
Amali-zəval cəlalımız iştə: gözəl həyat!
Vidani-millətə yazılıbdır bu ayəimiz:
Ən şanlı, ən şərəfli həyat – iştə qayəimiz! (Bayramoğlu 2003, 118).*

Türkçülüyn mahiyyətini dərindən anlayan Hadi istər geniş anlamda, istərsə də dar anlamda onu izah etməyə çalışmışdır.

Fəlsəfi görüşləri

Hadinin yaradıcılığında xeyli dərəcədə fəlsəfi məsələlər öz əksini tapmışdır. Maraqlıdır ki, şair dünyanın və insanın yaranışı, insanın dünyaya gəlməsində hər hansı məqsədin olub-olmaması ilə bağlı şüurunda yaranan suallara cavab axtararkən bir sıra fəlsəfi ümumiləşdirmələr aparmışdır. Deməli, Hadi varlıq və idrak problemi ilə bağlı birbaşa olmasa da, dolayısıyla maraqlanmış, bəzi fəlsəfi məsələləri idrak etməyə çalışmışdır. O yazırdı:

*Cahanə gəlməkdə məqsəd nədir insanə, bilməm ki,
Həqiqətmi bu xilqət, yoxsa bir əfsanə, bilməm ki,
Mən idrak etmədim dünyay gəlməkdə nədir hikmət,
Yaratmaqda nədir məqsəd bizi sübhanə, bilməm ki* (Hadi 1978 (2), 18).

Hadi bir tərəfdən, insanın bu dünyaya nə məqsədlə gəldiyini, insanın varlığının bir həqiqətmi, yoxsa əfsanəmi olduğunu düşünür, digər tərəfdən insanın yaşadığı həyatın, kainatın özünü də sorgulayır. Doğrudur, o inanır ki, kainatın da, dünyanın da, həyatın da ancaq bir Yaradanı var. Yaradanın özünün hansı məqsədlə kainatı və insanı yaratması isə Hadi üçün sirlə bir məsələdir:

*Ey üqdəsi açılmayan əsrari-kainat,
Ey anlaşılmayan əzəli validi həyat!
Qayən nədir, anlamdım kainatdən
Qəsdin nədir bu gözləri ölmüş həyatdən?* (Hadi 1978 (2),230).

O, “Zaman tərəddüd edir” və digər əsərlərində Qurana əsaslanaraq göstərirdi ki, kainat, təbiət əzəli deyil, sonradan yaradılmışdır.

Onun ontoloji görüşlərində panteizmə, o cümlədən sufizmə meyillilik də hiss olunur. O, hesab edirdi ki, əgər Yaradan varsa, o, təbiətdən kənar, insandan kənar deyil, əksinə, təbiətin və insanın mahiyyəti ilə bağlıdır. Deməli, Yaradanı təbiətdən və insandan kənar təsəvvür etmək, Onu başqa yerlərdə, o cümlədən əlçatmaz hesab etmək şairin düşüncəsincə, o qədər də doğru deyildir. Yaradan bir olduğu kimi, həqiqət də bir ola bilər, ikincisini axtarmaq cahillikdir. O yazırdı:

*Cahan büllurasa rəngi-gunagüni cəzb eylər,
Həqiqət bir, təcəllə katənahi, gör nə imadır!
Nələr parlar, həqiqət, şəmsi-aləntabi-hüsnündən
Ki, hər bir zərrəsi heyrətəsi-idraki-danadır.*

*Nələr eylər təzahür lövhi-məhfuzi-təbiətdən-
Ki, hər bir nöqtəsi gəncineyi-sirri-xəfayadır.
Nələr peyda olur seyli xüruşani-həqiqətdən -
Ki, hər bir qətrəsi ümmani-bipayani-mənadır* (Hadi 1978 (2),233).

O inanırdı ki, əsl ilahi həqiqətləri, ancaq İlahi nurdan meydana çıxmış müqəddəs kəlamlar, şeirlər vasitəsilə çatdırmaq mümkündür. İlahi nurdan törəyən şeirlərin, kəlamların qüdrəti bambaşqadır və onu hər kəs, o cümlədən hikmət, fəlsəfə belə anlamaqda çətinlik çəkir. Hadi yazırdı:

*Ey şairi-xilqət, bu nə əşari-bədaye,
Bir hərfini inşad edəmən əhli-sənaye.
Əbləm qalıyor şerinhə baxdıqca ədiban,
Valeh oluyor sirrinhə əfkari-həkiman.
Əşarın önündə qızarır ruyi-fəsaḥət,
Əsrarın önündə qaralır nuri-zəkavət.
Bilməm ki, nəşən, hər nəşən, ey şairi-fitrət
Nə fəlsəfə bildi səni, nə fənn, nə hikmət* (Hadi 1978 (2),235).

Deməli, Yaradanın yaratdığı sirlərini dərk etmək çox çətin olsa da, ancaq peyğəmbər, şair dili ilə bəzi məqamları idrak edə bilərik. Onlar Yaradanın yaratdıqlarını vəsf edirlər, ya da yaradılanla Yaradan arasındakı sirlərdən danışirlər. Şübhəsiz, Yaradanın yaratdıqları arasında ən çox əsrarəngiz olanı kainat və insandır. Hadini də daha çox düşündürən kainat və kainatda, ya da təbiətdə ən ali varlıq hesab olunan insandır. O yazırdı:

*Zərrati-kainat bədayenümundür,
Hər zərrəsi dələili-rəbbül-şüündür,
Asari-həqqə biz kimi yox sizdə iştibah,
Təlifdir cahan, müəlifinin namıdır ilah,
Afaqə həp baxılsa ki, darülfünundur,
Zibi-üyükün edər o ki, hikmətnümundur* (Hadi 1978 (2),56).

Hadinin fəlsəfi yöndə ilk tədqiqatçılarından fəlsəfə üzrə elmlər doktoru Afaq Məmmədova haqlı olaraq hesab edir ki, şair-filosofun panteizmində Yaradan, təbiət və insan vahid harmoniya təşkil edir: “İstər nəbatat, istər heyvanat, istərsə də insan, üzvi və qeyri-üzvi aləm, yaradılışın bütün səviyyələri universiumun vahidləridir, bütöv sistemin, vahid tamın hissələri, elementləridir.

Yaradan və mövcudat, mütləq ali həqiqət və gerçəklik, aksidensiya və substansiya münasibətlərinə dair Hadi panteist mühakimələr irəli sürsə də, bu mühakimələrində ısrarlı deyil. Onda panteizm ardıcıl və sistemli xarakter daşımır. Romantik filosofun fikrincə, gerçəkliyin hadisə və proseslərində təzahür edən ilkin məna, əsl mahiyyət akşar olduğu qədər də gizlidir və aldadıcıdır. Bizi əhatə edən dünyada nə qədər təzahür edirsə-etsin, İlahi substansiya “mədəri-ələm”, “validi-həyat” vahid və ilkin başlanğıc kimi yaradılmışların fəvqündə dayanır” (Məmmədova 2003, 72).

Bizcə, Hadi Yaradanın yaratdıqlarına, xüsusilə də kainat (təbiət) və insana münasibətdə müəyyən eyniləşdirmələr aparmaqla yanaşı, mütləq həqiqətin özünün dərk edilməsi üçün səmavi dini kitablarla yanaşı, bir çox fəlsəfi təlimlərə, o cümlədən buddizmə, konfusiçiliyə, işraqiliyə, sufizmin müxtəlif təriqətlərinə və başqalarına müraciət etmişdir. Burada əsas məqsəd təbiətdə və cəmiyyətdə, bütövlükdə kainatda baş verən dəyişikliklərin öz-özünün səbəb olması, yaxud da kənar bir ilahi qüvvənin təsiri ilə baş verməsidir. Ümumiyyətlə, kainat kimin məhsuludur, öz-özünün, yoxsa Yaradanın? O yazırdı:

*Nədir bu cəvvi-vələhza ki, yoxdur ibadi?
Nə üzrə rəzk qılınmış bu dəhr bünyadi?
Derəm təsəvvürə aldıqda bu qəmabadi:
Bu kainatü həyatın kim olmuş ustadi?
Bütün sərairi-həsti səzayi-heyrətdir,
Bu sayəzari-müşəşə dəfini-zülmətdir* (Hadi 2005 (1), 88).

Burada incə məqam odur ki, kainatın ustadının Yaradan, yoxsa öz-özünün olması məsələsi bir çox hallarda inam və əqli qarşı-qarşıya qoyur. Xüsusilə də təbiət və cəmiyyətdə baş verən hadisələrin, proseslərin müşahidəsi, onlarda baş verən dəyişikliklərin dərk edilməsi deyildir. Başqa sözlə, əgər kainat öz-özünün səbəbidirsə, o zaman onda baş verən bütün dəyişikliklər də onun öz daxili mahiyyəti ilə bağlıdır və kənar qüvvənin təsirindən söhbət gedə bilməz. Bunun əksi isə o deməkdir ki, kainat kənar bir ilahi qüvvə, yəni Yaradan tərəfindən yaradılmışdır, o zaman kainatda, cəmiyyətdə baş verən proses və hadisələrin səbəbkarı da Tanrıdır. Ancaq biz təbiətdə, cəmiyyətdə elə hadisə və proseslərə, yaxud da dəyişikliklərə rast gəlirik ki, bəzən bunun Yaradan, ya da təbiətin özündən qaynaqlanması məsələsi mübahisələr yaradır, ziddiyyətlər dərinləşir.

Bizcə, Hadinin ontoloji, o cümlədən qnoseoloji baxışlarında bu ziddiyyətli məsələlər əsas yer tutur. Şair-filosof bu məsələlərdə, əsasən, idealist

mövqe tutsa da (ancaq bu idealizmin özü də birmənalı deyil), bəzən materializmə də meyil göstərir, təbiət və cəmiyyətdəki hadisələri kənarda deyil, onun öz daxili qanunauyğunluqları ilə izah etməyə çalışır. Məsələn, kainatda planetlər, ulduzlar sistemləri aramsız olaraq hərəkət və dəyişmədədir, ancaq onlardan hər hansı biri öz oxu ətrafından çıxarsa, fəza boşluğuna düşər (Hadi 1957 (3), 275). Eyni zamanda, Yer kürəsində də durğunluq deyil, fasiləsiz bir hərəkətlilik, dəyişilmə prosesləri getmişdir və getməkdə də davam edir.

Bütün hadisələri doğru gören şair-filosof bunların əsl səbəbinin daxildən, ya da kənardan qaynaqlanması barədə qəti fikrə gəlməkdə çətinlik çəkir. Xüsusilə də İslam dininə və bu dinin ortaya qoyduğu əbədi və əzəli Yaradana olan inamı ona çox da kənara çıxmağa imkan verir. Doğrudur, o, bəzən təbiətdə, cəmiyyətdə gördüklərini inamından çox ağıllının kəsdiyi məsələlər kimi də ifadə etməyə çalışır və bu zaman, sanki materializmə də meyil göstərir. Məsələn, Hadi yazır ki, cansız aləm canlı aləmlə müqayisədə daha uzunmüddətli, bəlkə də ölümsüzdür (Hadi 1957 (3), 244). O, daha sonra cansız aləmi də özündə ehtiva edən Yer kürəsinin fəza boşluğundakı ulduz sisteminə nisbətən çox da uzunmüddətli hesab etmir. Buradan belə anlaşılır ki, Hadiyə görə, Yer kürəsindəki cansızlar canlılara nisbətən, ulduzlar sistemində isə digər ulduzlar Yer kürəsinə nisbətən daha uzunömürlü, bəlkə də ölməzdir. Digər ulduzların özündə də, hətta sivilizasiyaların olmasını mümkün hesab edən Hadinin mülahizəsincə, sənayenin, texnologiyanın inkişafı nəticəsində elə bir zaman gələcək, Yer kürəsi öz sivilizasiyası olan digər qonşu "ulduzlar"la münasibətlər də quracaq (Məmmədova 2003, 72).

Bizcə, Yer kürəsi ilə ulduzlar sistemindəki digər planetlər arasında qonşuluq əlaqələrinin qurulması yalnız maddi-fiziki deyil, mənəvi-ruhi anlamda da mümkündür. Bunun gerçəkləməsi hazırda ilk dəfə baş vermir, əvvəllər belə nümunələr, çox güman ki, dəfələrlə olmuşdur. Görünür, Hadi də keçmişdəki qonşuluq əlaqələrini şüuraltında dərk etdiyi üçün bir daha bunun gerçəkləşməsinə işarə etmişdir. Hər halda, Hadi Yer kürəsində gedən dəyişilmələri ibtidaidən aliyə doğru hesab etsə də, ancaq bu ibtidainin özünün nisbi olduğunu yaxşı anlamışdır. Əslində, Yer kürəsi ilə bağlı ibtidaidən aliyə doğru hərəkətin, dəyişilmənin özü zaman-zaman fərqli olmuşdur. Buradakı təkamül, ya da sıçrayış prosesləri, böyük ehtimalla, yalnız daxildən qaynaqlanmamış, qonşuların da burada müəyyən rolu olmuşdur.

Maraqlıdır ki, Yer kürəsindəki dəyişikliklər, xüsusilə ibtidaidən aliyə doğru gedən yolda baş verənlərin təkamüldən çox, sıçrayışla izahlarında səmavi dinlər önə çıxır və Yaradan ideyası aktuallıq kəsb edir. Sıçrayış prosesində Yaradan ideyasının aktuallığı isə qonşuların (Yer kürəsinin də yer aldığı ulduzlar sistemindəki digər ulduzlar nəzərdə tutulur) da, burada əməyini

gündəmə gətirir. Hər halda, səmavi dinlərdə də Yaradan Yer kürəsindəki bəşəriyyətə qayda-qanunlarını göydən, kainatdan mələkləri vasitəsilə çatdırır. Bu zaman istisna etmək olmaz ki, digər qonşu ulduzlarda sivilizasiyalar mövcuddur, mələklər, ya da digər şüurlu varlıqlar onların birində, ya da bir neçəsində məskunlaşmışlar.

Yer kürəsində gedən hadisələri, prosesləri təkamüllə izah etsək, o zaman Yaradan ideyası arxa plana keçir və burada ibtidaidən aliyə yüksəlmə dövrü olaraq təbiətin, cəmiyyətin öz daxili qanunauyğunluqları ilə izah olunur. Burada cismani və mənəvi nə varsa, Yer kürəsinin daxili qanunauyğunluğu kimi təkamül vasitəsilə tərəqqidən tənəzzülə, tənəzzüldən tərəqqiyə, ibtidaidən aliyə, alidən ibtidaiyə doğru durmadan baş verməkdədir. Hadi yazırdı:

*Dirilmək arzusu ilə ölür, öldükdə millətlər,
İnanmışdır buna dünyadakı əhli-həqiqətlər.
Ölənələr, öldürənlər həp bu məqsədlə mübarizdir,
Bu qanuni-təbiətdir, bütün aləmdə barizdir* (Hadi 1957 (3), 244).

Doğrudur, Hadi digər tərəfdən də iddia edir ki, inkişaf, ancaq irəliləyir, geridönməzdir, yəni hər şey ibtidaidən aliyə, sadədən mürəkkəbə doğru getməkdədir. Yer kürəsinin ibtidaidən aliyə doğru hərəkətinin özü cəmiyyətlərə görə dəyişir. Hər halda, ayrı-ayrı cəmiyyətlər eyni dövrdə ibtidaidən aliyə doğru getməmişdir və indi də aşağı-yuxarı getmir. Burada iki məsələni fərqləndirmək lazım gəlir. Birincisi, ümumilikdə Yer kürəsinin ibtidaidən aliyə, ikincisi, ayrı-ayrı cəmiyyətlərin, sivilizasiyaların ibtidaidən aliyə doğru inkişafıdır. Bu, heç də eyni məsələ deyildir və ola da bilməz. Hər halda, Hadi özü də ibtidaidən aliyə doğru hərəkəti bir tərəfdən, dünyəvi olaraq, digər tərəfdən, İslam dini çərçivəsində izah etməyə çalışmışdır. O, bu məsələni dünyəvi şəkildə qiymətləndirməyə çalışarkən dini dünyagörüşdən, o cümlədən idealizmdən kənara çıxır, müsəlman olaraq zaman isə İslam fəlsəfəsi əsasında idealist mövqə tuturdu. Bu ikisinin arasında tərəddüd edən Hadi hərəkət və inkişaf konsepsiyasını, əsasən, Qurani-Kərim fəlsəfəsi ilə izah etməyə çalışsa da (Məmmədova 2003, 72), bununla yanaşı, qeyri-ixtiyari “dünyəvi” misallar gətirir. Bu zaman məlum olur ki, insan Adəmdən deyil, heyvandan insana çevrilmiş, ancaq heç zaman “heyvani xisləti”ndən tam uzaqlaşmamış, bunun nəticəsində də insanlıq tarixi müharibələr, cinayətlər tarixidir. İnsan nə qədər “heyvan xisləti”ndən uzaqlaşmışsa, mərifətləşmək istəsə də, əsasən, bunlar faydasız olmuşdur. O yazırdı:

*Ucalmışsan göyə, amma hələ süflitəbiətsən,
Gözəl yollar qayırmışsan və lakin bitəriqətsən,
İşıqlı şəhərlər yaptın, özün məğlubi-zülmətsən,
Deyirsən mərifət lazım, özün timsali vəhşətsən,
Sədaqətdən vurusan dəm, yalançı bisədaqətsən,
Dilindən düşməyirkən həqq, pərəstişkari-qüvvətsən,
Bu xassiyət ki var səndə, inan ki, nasəadətsən* (Hadi 1957 (3), 279).

Hadinin burada nəzərdə tutduğu insan Yaradana məxsus insan deyil, bu insan Yer kürəsinin, təbiətin məhsuludur. Deməli, şairin fəlsəfi dünyagörüşündə insana münasibətdə ikilik var; bir tərəfdə heyvandan insana çevrilən təbiətin yaratdığı insan, digər tərəfdə səmavi dinlərdə ortaya qoyulan Yaradana yaratdığı Adəmdən törəmiş insan. Bizcə, Hadinin daha çox tənqid etdiyi təbiətə məxsus insandır, çünki Yaradanın yaratdığı insanda o, Allahın zərrəsini görür. Maraqlıdır ki, o, bir tərəfdən, insanın Allah tərəfindən yaradıldığına inanmaqla yanaşı, digər tərəfdən darvinistlərin düşüncəsindən çıxış edərək, 40 milyon il bundan əvvəl təkamül yolu ilə sudan quruda yaşayan heyvana, daha sonra heyvandan insana çevrildiyini yazırdı.

Ümumiyyətlə, dialektika məsələlərinin qoyuluşu barədə Hadi yazırdı ki, təbiətdə daimi, əbədi bir dəyişilmə, yeniləşmə hadisəsi baş verir. Fəza sonsuz və nəhayətsizdir, bu sonsuz fəzada istər bütün kainat, istərsə ən kiçik cisimlər daim dəyişilir, başqalaşır, təkmilləşir. Səma cisimləri kimi, üzərində yaşadığımız kürreyi-ərzə də “hər vaxt, hər əsrdə növbənöv təhəvvülət” baş vermişdir. Bu məsələləri şərh edən Midhət Ağamirova görə, təbiət və cəmiyyətdə baş verən dəyişilmələr haqqında Hadinin irəli sürdüyü müddəalar müəyyən dərəcədə məhdud (materialist yanaşmaya görə) xarakter daşımışdır: “O, inqilablardan bəhs etsə də, bu dəyişilmə, başqalaşma və təzələnmənin başlıca olaraq tədrici yolla, təkamül vasitəsilə baş verməsi müddəasını irəli sürür. Deməli, yaradıcılığının lap əvvəllərində Məhəmməd Hadi cəmiyyətdə, təbiətdə baş verən dərin dəyişilmə və başqalaşma hadisəsinin səbəblərini ilahi qüvvədə görürdü. Bəs bu sonsuz, nəhayətsiz, daimi dəyişilmə, özgüləşmə necə baş verir? Bu hadisənin səbəbi nədir? Onun hərəkətverici amilləri harada axtarılmalıdır? Nə üçün gerçəklikdə, varlıqda bu proses gedir? Həmin suallara cavab verməkdə müəllif çətinlik çəkir, bu hadisələrin səbəbini aşkara çıxarmaqda aciz qalır, bunları “şərairi-həsti”, “varlığın sirləri” adlandırır, bu sirlərə heyrət edildiyini, bu “dəbdəbəli kölgəliyin” “zülmət içərisində qaldığını” bildirir” (Ağamirov 1987, 41).

Biz isə hesab edirik ki, Hadi əvvəlcə cəmiyyətdə, təbiətdə baş verən dərin dəyişilmə və başqalaşma hadisəsinin səbəblərini ilahi qüvvə kimi

Yaradanda gördüyü halda, sonralar daha çox təkamül prosesinə üstünlük verərək, sosial darvinizmə meyil göstərmiş, bir çox hallarda tərəddüdlü vəziyyətdə qalmışdır.

Hadinin fəlsəfi dünyagörüşündə insan və cəmiyyət problemi mühüm yer tutmuşdur. O, yazırdı ki, ümid insan üçün çox böyük və çox müqəddəs olan bir istinadgahi-məndir, insaniyyət bir teyri-ülvipərvaz təqdir olursa, ümid onun fəzayi-ülviyyətidir. O yazırdı: “İnsaniyyət o fəda teyran ediyor. Cəmiyyəti-bəşəriyyə bir seyli-xüruşan hesab olunsa əməl, ümid onun məcrasıdır. Seyrabi-bəşəriyyət onda cərəyan ediyor. Əhli-aləm bir küreyi-zatəl-əcza fərz olunsa, ümid onun xətti-hərəkətidir. insaniyyət küreyi-məfruzəsi onda dövrən ediyor! Fəzayi-layətnahayi-aləmdə icrayi-dövr və hərəkət edən kürələrdən, əcrəmdən hansı olursa-olsun dairəsindən çıxacaq olursa məhv olacağı nə qədər həqiqi, hə qədər təbii isə bəşəriyyət də mərkəzi-əməl, məhvəri-ümiddən xaric olur isə məhv və bərbad olacağı o qədər təbii bir həqiqətdir. Demək ki, ümid həyati-növi-bəşərdir mövcudiyət fəqət ümid ilə təmin olunuyor” (Hadi 1906 (9), №2).

O, daha sonra bu fikrini əsaslandırmaq üçün fransız mütəfəkkiri V.Hüqonun aşağıdakı fikirlərindən iqtibas gətirir: “Mövcud olmaq anlamaqdır, mövcudiyət zamani-halə təbəssüm etmək, gələsiyə ümid və intizarda bulunmaqdır. Mövcud olmaq pis və ya yaxşısı müvazinə etmək, çəkmək üçün bir mizani-müstəqimə malik olmaqdır. Mövcud olmaq: ədalət, həqiqət, ağıl və hikmət, əmniyyət, doğruluq, istiqamət, gözəl hissiyyət, hüquqərvəri və zəifşünasi kibi xəsaisi-insaniyyəyi bir mərkəzə, yəni qəlbə cəm edərək mıxlamaqdır. Mövcud olmaq insan öz qiymətini, dəgərini bilmək, iqtidarını tanımaq, vəzifəsində qüsurlu etməməkdir. Mövcudiyət vicdandır, vicdan isə ümidlə, əməllə qaimdir” (Hadi 1906 (9), №2). Hüqo ilə tamamilə razılaşdığını deyən Hadi yazırdı: “İştə ədibi-müşarileyhin sözündən anlaşılan budur ki, mövcudiyət ümidlə bəqapəzir oluyor, nə müqəddəs kəlam, nə ali fikir:

Ümmid ilədir binayi-aləm,

Ümmid mühandisi-cahandır.

Zövqavəri-fikir, qəlbi-candır.

Ümmid ilədir bəqayi-adəm (Hadi 1906 (9), №2).

Hadi yazırdı ki, həyat mübarizəsi meydanında insanların birinin digərinə rəqabət etməsi son dərəcə çalışmaya məcbur edən tərəqqi amilidir. O yazırdı: “Bir fərdi, bir milləti, bütün aləmi-bəşəriyyəti ulviyyətin ən vüsətli fəzasına füşətəgahi-cəbərutun namü tənahi nöqtələrinə isad edən əməldən, ümidən başqa bir şeymidir? Ümid bir vasitəyi-təali, bir rəhbəri təkamüldür ki, növi-

bəşər ondan heç bir zaman müstəğni olmayub və hala olamıyor və bundan sonra olamaz... Mədəniyyət aləmində zibi-ənzari-heyrət olan bunca maarif, bədaye, sənaye, bütün asari-ümran pərvarənə bariqeyi-ümidin şəşələri, şəcərəyi-amalın miveyi-hələvətbəxşası deyilməlidir. Sineyi-ərzdə mədfun sərətə-təbiiyyəyi meydana çıxaran təbiətin ən dəqiq və müzlim əsrari-xəfayasını açan ənvəri-ümiddən başqa nədir. Üzərində yaşadığımız dünyanın əraziyi-məchuləsini kəşfə müvəffəq olan nuri-əməl, şövqi-arzu, sayiqeyi-ümid deyilmədir?" (Hadi 1906 (9), №2). "Bədaye" şeirində bu fikirlərinin davamı olaraq o yazırdı:

*Şəcərlərdən, vərəqlərdən gəlir gulbangi-rəbbani
Lisani-vəhdəti dər guş edə rol kəs ki, şinəvadır.
Təcəllibəxşi-zərrati-cahandır nuri-atəşrəng,
Şəcərlər, qönçələr, güllər təcəlligahi-mövladır.
Cahan mirati-hüsni-dilfiribi-dilbəri-vəhdət,
Gəhi zülmət olur, gəh qəlbi-ariftək mücəlladır.
Büluri-kainətə inikas etdikcə «vəchullah»,
Təcəddüdpərvarənə rənglərlə çöhrəriadır.
Cahan büllurasa lövni-gunaguni cəzb eylər,
Həqiqət bir, təcəlla-latənahi, gör nə imadır!
Nələr parlar, ilahi, şəmsi-aləmtabi-hüsniündə
Ki, hər bir zərrəsi heyrətrəsi-idraki-danadır.
Nələr eylər təzahür lövhi-məhfuzi-təbiətdən-
Ki, hər bir nöqtəsi gəncineyi-sirri-xəfayadır.
Nələr peyda olur seyli-xüruşani-həqiqətdən
Ki, hər bir qətrəsi ümmani-bipayani-mənadır.
Nə müdhiş mövclər təşkil edir bu bəhri-dəhşətnak
Ki, hər bir mövcü hövləngiz, yəsəviz, qəmzadır.
Həqiqi abid olsa, bir idadətəxanadır aləm-
Ki, hər bir kövkəbi Hadiyi-ərşi-rəbbi-ələdir (Hadi 1906 (10), №3).*

Qnoseologiya məsələsində də Hadi dünyanın dərkedilməzliyi nəticəsinə gələrək, insan idrakının qüdrətini inkar etmiş və təbiətin hələ açılmayan sirləri qarşısında insan aqlının, insan zəkasının acizliyindən bəhs etmişdir. O yazırdı:

*Nə məqsəd ilə yaranmış cidalgahi-həyat?
Nədir həyat ilədəva edən cünudi-məmat?
Nədir imarəti təqib edən bu təxribat?
Gəlir xəyalə bu sirri edəndə tədqiqat...*

*Nədir rəvabitü eşqü məhəbbət əşyadə?
Nədir bu nəzmi-mükəmməl həzizü baladə?
Nədir o mənbəyi-pərtöv səmayi-xəzradə?
Nədir bu nuri-həqiqət zülami-mənadə?* (Hadi 2005 (1),88).

Hadinin bu məsələlərdə idealist mövqedə durmasını tənqid edən Ağamirov yazırdı ki, o, sonralar elmin inkişafı nəticəsində materializmə də meyil göstərmiş, nə idealizm, nə də materializm mövqeyində ardıcıl olmuşdur. O, yazırdı: “Qnoseologiya məsələsində bir sıra hallarda materializm zəmininə üz tutduğuna baxmayaraq, M.Hadi heç də həmişə ardıcıl fikir yeritmir, tərəddüdlər edir, ziddiyyətlərə yol verir, bu baxışlarına idealist motivlər qatır. Ağlın, idrakın mənbəyi, necə əmələ gəlməsi məsələsini din mövqeyindən həll edir, bunların insana yuxarıdan, Allah tərəfindən əmanət verildiyi fikrini irəli sürür, bu müddəasını təsdiq etmək üçün Quran ayələrinə əsaslanır, belə bir qənaətə gəlir ki, peyğəmbər insan ağlını “əmanət” adlandırmışdır və insanlar bu sərvəti hifz edib saxlamalıdır” (Ağamirov 1987, 41).

Deməli, Hadi insan ağlını, ya da insanın fərdi ruhunu ilahi vəhy ilə bağlayıb, Yaradana qədər gedib çıxırdı. Bu zaman o, daha çox sufyanə mövqe tutur, sufilər kimi mistik düşüncələrə dalır, ilahi mənə insanı mənə eyniləşdirir. O yazırdı:

*Həllac “ənəlhəq” dedi, həq, həq dedi, əlhəq,
Həqqiyyətinə eylədi mahiyyətini isar.*

*Aya bu deyilmidir həyati əbədiyyə-
Ehyayi-kəmalat üçün insan ola bərdar?*

*Zülmətdən əgər olsa idi nur girizan,
Olmazdı cahən bərqi-həiqəqlə ziyadar* (Məmmədova, 2003, 94).

Əgər doğrudan da ilahi mənə insanı mənə eynidirsə, daha doğrusu, insanı mənə ilahi mənənin, ilahi ruhun bir zərrəsidirsə, o zaman insan bu dünyada təbiət, cəmiyyətdə gedənləri dərk etməkdə çətinlik çəkməməli, üstəlik, axirət dünyasını da başa düşüb ölümdən qorxmamalıdır. İlahi mənənin bir zərrəsi, elə özü olan insanı mənə, əslində, nəinki rəasional olanları, irrəasional olanları da dərk etmək gücündə olmalıdır. Ancaq bu, real həyatda mümkündürmü? Hadiyə görə, ruhun ekstazı halında insan mənə buna qadirdir. O yazırdı:

*Fikrim sarındı rəfrəfi lajutmənzərə,
Pərvaz qıldı məhşəri-əsrarpərvərə.*

*Gəzdi, dolaşdı rəfrəfi-ruhim cahanları.
Məşhud olan sərair ilə nəşədar idi.*

*Əmaqi-ruhdan gəliyordu həzin səda,
İlhami qeybə qarşı dilim guşdar idi. (Məmmədova, 2003, 95).*

Nəticə

Maraqlıdır ki, insan məni, insan ruhu ilahi ruhun, ilahi mənin bir zərrəsi olduğu halda, təkrar onun özünə dönərkən, ya da mütləq ruha qovuşmaq istərkən bu, ya mümkünsüzdür, ya da çox çətinliklə mümkündür. Bu zaman da məlum olur ki, naqislik, qüsurluluq ilahi ruhun bir zərrəsi olub, sadəcə, bir qədər fərqli, özgələşmiş şəkildə yenidən ona qovuşmaq istəyən insani mənə, insani ruhla bağlıdır. Bu zaman sual yarana bilər: mükəmməl, ilahi bir qüvvədən, yəni Yaradandan törəyən bir zərrə, ya da saysız-hesabsız zərrələr olan insani mənərdə niyə naqislik, qüsurluluq ortaya çıxır və bununla da mütləq ruha qovuşmaq böyük əzab-əziyyətə çevrilir? Başqa sözlə, mükəmməl, naqissiz ilahi mənədən törəyən insani mənin onu törədən Yaradanına dönərkən idrak məhdudluğuna, idrak korluğuna düşüb, yarımçıq, naqisli qalması çox düşündürücüdür. Hadi bu insani mənin idrak məhdudluğunu, idrak korluğunu izah etməkdə çətinlik çəkir, ümidini daha çox elm və texnologiyanın inkişafına bağlayırdı. O ümid edirdi ki, elmi-texniki tərəqqi nəticəsində insan idrakı bir çox suala cavab tapacaqdır.

Ümumiyyətlə, Hadinin dünyagörüşü ziddiyyətlərlə müşahidə olunur. O, bir tərəfdən, İslam dininə bağlı olub ontoloji və qnoseoloji məsələlərdə daha çox idealist mövqedən çıxış etsə də, bəzi hallarda buna daban-dabana zidd olan materialist mülahizələr də irəli sürmüşdür. Hadinin “materializmi” Yaradana inkar etmək, ya da İslam dinindən üz döndərməklə qətiyyənlə bağlı olmamışdır. O, heç bunu ağılının ucundan belə keçirməyib. Sadəcə, kainat, təbiət və cəmiyyət hadisələrini, proseslərini izah edərkən, bəlkə də “xəbəri olmadan” materialist düşüncələri də ifadə etmişdir. Onun bu “materializmi”, əslində, idealizmi inkar etməkdən çox, bir məsələnin başqa cür izah oluna bilməsini ortaya qoyması ilə bağlı olmuşdur.

ƏDƏBİYYAT

Ağamirov M.M. (1987). Məhəmməd Hədinin fəlsəfəsi. Bakı: Azərnəşr.

Baykara Hüseyn. (1992). Azərbaycan istiqlal mübarizəsi tarixi. Bakı: Azərnəşr.

Bayramoğlu A.M. (2003). Azərbaycan Demokratik Respublikası dövründə ədəbiyyat. Bakı: Elm.

Hadi Məhəmməd (2005/1). Seçilmiş əsərləri. Bakı: Şərq-Qərb.

Hadi Məhəmməd (1978/2). Seçilmiş əsərləri. c.I. Bakı: Elm.

Hadi Məhəmməd (1957/3). Seçilmiş əsərləri. Bakı: ADU nəşr.

Hadi Məhəmməd (1906/4). Elmi-əbdanə həqiqi bir nəzər. "Həyat" qəzeti, №182.

Hadi Məhəmməd (1906/5). Elmi-əbdanə həqiqi bir nəzər. "Həyat" qəzeti, 1906-cı il, №183.

Hadi Məhəmməd (1907/6). "Mövlüdi-fəxri-aləm", Füyuzat №15, 13 aprel.

Hadi Məhəmməd (1906/7). "Nidaül-Vətən", Füyuzat №5, 18 dekabr.

Hadi Məhəmməd (1907/8). "Dövri-mədəniyyət", Füyuzat №13, 1907, 24 mart.

Hadi Məhəmməd (1906/9). "Amali-istiqlal, yaxud ümid və əməllər", Füyuzat №2, 13 noyabr.

Hadi Məhəmməd (1906/10). "Bədaye", Füyuzat №3, 26 noyabr.

Məmmədova Afaq (2003). XX əsr Azərbaycan romantizminin fəlsəfəsi. Bakı: İqtisad Universiteti.

Osmanlı Vəli (2010). Azərbaycan romantizmi. I cild, Bakı: Elm.

д.ф.ф., доц. Фаик Алекперли

ФИЛОСОФСКИЕ И СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ МУХАММЕДА ХАДИ

РЕЗЮМЕ

В статье рассматриваются вопросы национальности, религии и модернизации, а также философские проблемы в мировоззрении турецкого поэта-мыслителя Мухаммеда Хади. По мнению автора, наиболее примечательными в общественно-политических взглядах Хади были становление, просвещение и национальное возрождение азербайджанского народа. В статье также подробно исследуется сравнение восточной культуры Хади с западной культурой. Согласно автору, Хади был прав, что в современную эпоху, когда люди на Западе изучали науку, искусство и приобретали мощь в промышленности и на войне, на Восток народы считали науку и промышленность противоречащими Исламу факторами, называли их деяниями шайтана. Однако в целом, отношение Хади к тюркизму, исламу и модернизации было объективным.

В статье также отражены многочисленные философские вопросы в творчестве Хади. По словам автора, поэт сделал ряд философских обобщений при поиске ответов на вопросы, возникающие в его сознании относительно наличия каких-либо целей в происхождении мира и человека, в появлении человека на свет. Следовательно, Хади, хоть и косвенно, но интересовался проблемами существования и познания, старался осознать некоторые философские вопросы. В онтологических взглядах Хади также прослеживается склонность к пантеизму, в том числе к суфизму. По словам автора, хотя Хади изначально видел причины глубоких изменений и преобразований в обществе и в природе как божественную силу Всевышнего, впоследствии он предпочтение отдавал процессу эволюции, склонялся к социальному дарвинизму, а также колебался во многих случаях. В статье также проанализированы проблемы человека и общества в философском мировоззрении Хади. Здесь также указывается, что в мировоззрении Хади наблюдались противоречия. Хотя с одной стороны, он выступал с идеалистической точки зрения в онтологических и гносеологических вопросах, оставаясь приверженным исламской религии, Хади также высказал материалистические соображения, противоречащие этому.

Ключевые слова: *Восточная культура, Западная культура, Исламская философия, Проблемы человека, Создатель и Я, Социальная философия.*

Assoc. Prof. Faig Alakbarli

PHILOSOPHICAL AND SOCIO-POLITICAL VIEWS OF MUHAMMED HADI

ABSTRACT

The article discusses the issues of nationality, religion and modernization, as well as philosophical problems in Turkish poet-thinker Muhammad Hadi's worldview. According to the author, the most remarkable issues in Hadi's socio-political worldview were the revival and enlightenment of the Azerbaijani people. The article also extensively investigates Hadi's comparison of Oriental culture with Western culture. According to the author, Hadi was right to defend the idea that in the modern era, the people in the West were learning science and art strengthening their industry and armed forces, while people in the East still considered science as opposed to Islam calling it a deceptive act. However, Hadi's attitude towards pan Pan Islamism, Turkism and modernization was objective.

The article also sheds light on several philosophical issues in Hadi's works. According to the author, the poet has made a number of philosophical generalizations as he seeks answers to questions arising in his consciousness about the origin of the world as well as human and whether there was any purpose in the birth of man. Consequently, Hadi was not directly concerned with the problem of existence and cognition but was indirectly interested in some philosophical issues. Hadi's ontological views also show a tendency toward pantheism, including sufism. According to the author, while Hadi first saw the causes of profound change and transformation in society as a divine force, he later favored the evolutionary process, manifested himself in social Darwinism, and hesitated in many cases. The article also analyzes the problems of man and society in the Hadi's philosophical outlook. It also reveals that Hadi's worldview was paradoxical. Although he is more or less an idealist in terms of Islam and ontological as well as gnoseological issues, he has also made contradictory materialistic considerations.

Keywords: *Oriental culture, Western culture, Islamic philosophy, human problems, Creator and I, social philosophy*

Çapa tövsiyə etdi: f.f.d, dos. Ə.M.Məlikov

BİRGƏYAŞAYIŞ MƏDƏNİYYƏTİ ƏNƏNƏLƏRİNİN TƏDQIQINDƏ GƏNCƏ SƏBZİKAR ABİDƏSİNİN ƏHƏMİYYƏTİ

*t.f.d. Elnur Həsənov,
AMEA Gəncə Bölməsinin baş mütəxəssisi,
elm üzrə Prezident mükafatçısı
hasan.elnur.11@gmail.com*

XÜLASƏ

Elmi əsərdə Gəncə şəhərinin mühüm orta əsr abidəsi hesab edilən Səbzikar məzarlığı tarixi-etnoqrafik baxımdan tədqiq edilmişdir. Şəhərin qədim Səbzəvad məhəlləsi ərazisində salınmış bu qəbiristanlıq yerli əhəmiyyətli tarixi-memarlıq kompleksidir. Məzarlığın ərazisində müasir dövrümüzdə qədər qorunub saxlanılmış çoxsaylı maddi mədəniyyət nümunələri, tarixi mənbələr - qəbir abidələri, epitafiya nümunələri, məzarüstü daş kitabələr - epiqrafik mənbələr mövcuddur. Tarixi məxəzlərə və elmi mənbələrə istinad edərək bu mühüm abidənin beş əsrdən artıq tarixi olduğu üzə çıxarılmışdır. Səbzikar qəbiristanlığında ümumi sayı yüzdən çox olan türbə və sərdabə abidələrinə rast gəlmək mümkündür. Bu abidələrin sırasında görkəmli şəcərələrin nümayəndələrinə mənsub olan nəsil sərdabələri və qəbirüstü türbələr xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. Bu səbəbdən, tədqiqat işində ilk dəfə olaraq qədim və zəngin tarixi keçmişə malik olan Gəncə şəhərində multikultural dəyərlərin öyrənilməsində, həmçinin birgəyaşayış mədəniyyəti ənənələrinin təşəkkülü və qorunub saxlanılmasında Səbzikar abidəsinin mənbəşünaslıq dəyəri öyrənilmişdir. Bu təkrarsız tarixi-memarlıq kompleksində müasir günümüzdə qədər qorunub saxlanılmış qədim qəbir abidələri ilə yanaşı, tədricən sıradan çıxmış məzarların səciyyəvi xüsusiyyətləri müxtəlif yazılı mənbələr, elmi əsərlər, arxiv sənədləri və ayrı-ayrı tarixi məxəzlər əsasında araşdırılmışdır. Məqalədə Səbzikar abidəsinin ümum-İslam maddi və mənəvi mədəniyyətinin dəyərli nümunəsi, açıq səma altında muzey və onun Gəncədə tolerantlıq ənənələrinin tədqiqində maddi mənbə kimi əhəmiyyəti, həmçinin şəhər mədəniyyətinin vacib göstəriciləri olan memarlıq və yerli sənətkarlıq ənənələrinin inkişafındakı dəyəri elmi əsaslarla tədqiq edilmişdir.

Açar sözlər: Azərbaycan, Gəncə, multikulturalizm, Səbzikar məzarlığı, memarlıq, tolerantlıq.

***“Torpaq vücutuna vurma min bəzək,
İnsana qum kimi sadəlik gərək”.***

Şeyx Nizami Gəncəvi

Giriş

Olduqca qədim və şərəfli tarixi keçmişə, zəngin və təkrarsız sənətkarlıq, eyni zamanda, özünəməxsus memarlıq ənənələrinə malik olan Gəncə şəhərində milli dəyərlərə, mənəvi, əxlaqi adət və ənənələrə daim yüksək ehtiram bəslənilmişdir. Bu baxımdan, şəhərin bir çox səciyyəvi mədəni dəyərlərinin, o cümlədən Şeyx Nizami yurdunun, ən azı, son beşəsrlik tarixinin mənəvi mühafizəçisi olan qədim Səbzikar qəbiristanlığına şəhər sakinlərinin hədsiz bağlılığı, qayğıkeş və çox həssas münasibəti diqqəti cəlb edir. Haqqında bəhs olunan və təkrarsız, unikal sənətkarlıq və memarlıq xüsusiyyətlərinə sahib çoxsaylı məzar abidələrinin mövcud olması ilə seçilən bu mühüm tarixi-etnoqrafik kompleksi, həmçinin onun ərazisində olan fərqli xronoloji-tarixi göstəricilərə, epiqrafik (kitabə səciyyəli) cəhətdən bənzərsiz xüsusiyyətlərə malik qəbirləri elmi nöqteyi-nəzərdən tədqiq edərəkən bir sıra mühüm məqamların qeyd olunması çox zəruridir:

Əvvəla, 1968-ci ildə ölkəmizin yerli əhəmiyyətli daşınmaz tarix-memarlıq abidələri siyahısına daxil edilmiş Səbzikar qəbiristanlığı bu baxımdan xüsusi əhəmiyyətə malik maddi-mədəniyyət nümunəsi, açıq səma altında muzey kimi dəyərlidir. Gəncə Səbzikar qəbiristanlığının məzarüstü abidələri bir-biri ilə oxşar xüsusiyyətlərinin mövcud olmasına baxmayaraq, heç bir türbə yaxud türbə-sərdabə digərinin memarlıq nöqteyi-nəzərdən üslubunu təkrar etmir.

Xüsusilə vurğulamaq lazımdır ki, Gəncə Səbzikar məzarlığı ərazisində mövcud olan qəbir və məzar abidələrinin bir çox qisminə, nəinki yalnız Azərbaycanın ayrı-ayrı bölgələrində, hətta dünyanın əksər ərazilərində təsadüf olunmur. Bu təkrarsız və bənzəri olmayan unikal maddi-mədəniyyət nümunələri o qədər səciyyəvi, eyni zamanda, fərqli xüsusiyyətlərə, sənətkarlıq elementlərinə sahibdir ki, onları vahid bir təsnifatda qruplaşdırmaq da asan deyildir. Müasir ombudsman - insan hüquqları üzrə müvəkkil təsisatının yüzilliklər ərzində mövcud olduğu Gəncə şəhərində ağsaqqal nəsihətinə, valideyn məsləhətinə ehtiram həmişə müqəddəs vəzifə, amal kimi nəsil-dən-nəslə ötürülmüşdür. Məhz bu səbəbdən də əcdadlarımızın mədfəni-əbədiyyata qovuşduğu məkan hesab olunan məzarlıqların mühafizə edilməsi, valideynlərin uyuduğu məkanlara ehtiramla yanaşılması dahi Nizami yurdu Gəncədə ən mühüm, sabit ənənələrdən hesab olunur. Qədim tarixə malik olan Gəncənin İmamzadə, Səbzikar kimi daha böyük qəbiristanlıqları ilə yanaşı, hələ ilk Orta əsrlər mərhələsindən etibarən XX əsrə qədər mövcudluğunu və əsas səciyyəvi şəhərsal-

ma xüsusiyyətlərini qoruyub saxlamış 114 məhəllənin hər birinin ayrıca qəbiristanlıq sahəsinin xüsusi ehtiramla qorunması bir daha qeyd edilən vacib etnoqrafik mülahizəni sübuta yetirir (Əhmədov 2007, 39-41).

Doğrudur, yuxarıda qeyd edildiyi kimi, tədricən XIX əsrin sonu və XX əsrin əvvəlləri, xüsusilə də 1920-ci ildən sonra Azərbaycan Demokratik Cümhuriyyətinin süquta uğraması və ölkəmizin Sovetlər birliyi tərəfindən işğalından sonrakı dövrlərdə əksər məhəllə qəbiristanlıqları müxtəlif bəhanələrlə sökülməyə məruz qalmış, özünün yerini yol qovşaqları, ayrı-ayrı tikintilərə vermişdir. Bununla yanaşı, eyniadlı Səbzəvad məhəlləsinin tarixi ərazisinə daxil olmuş və Gəncə şəhərinin sonuncu yerdəyişməsindən sonrakı mərhələsinin, təqribən, beşyüzlük dövrünü özündə ehtiva edən Səbzikar qəbiristanlığındakı məzarların müəyyən qismi müasir dövrümüzdə qədər mövcudluğunu qoruyub saxlamışdır. Qeyd olunan qəbir abidələrinin sənətkarlıq, tikinti quruluşu baxımından yekcins olmayan nümunələrini bir sıra səciyyəvi cəhətləri baxımından təsnif və tədqiq etmək daha məqsədəuyğundur (Hasanov 2018, 55-59).

Gəncə sakinlərinin “Səviskar” adlandırdıqları və yerli əhalinin qədim tarixi mərhələlərdən qaynaqlanan ləhcəsində adı məhz bu cür səslənən unikal qəbiristanlığın ərazisində tarixən formalaşmış və müasir sahəsinə daxil olan məzar abidələrinin bənzərsiz sənətkarlıq və memarlıq xüsusiyyətləri, həmçinin epitafik baxımdan diqqətəlayiq daş kitabə nümunələri Səbzikarın tarixi keçmişindən soraq verir. Eyni zamanda, burada olan müxtəlif məzarların tarixi nümunə, maddi-mədəniyyət abidəsi kimi səciyyələndirilməsi zamanı bir deyil, bir neçə mühüm məsələyə diqqət yetirilməsi tələb olunur. Belə ki, Gəncə Səbzikar qəbiristanlığını digər çoxsaylı oxşar məkanlardan fərqləndirən ən ümdə xüsusiyyətlərindən biri burada yalnız qəbirlərin mövcud olması deyil, həm də ilk baxışdan, sadəcə, qəbir kimi adlandırılması təbii təsir bağışlayan, lakin elmi cəhətdən fərqli istilahlarla adlandırılması doğru hesab edilən təkrarsız maddi-mədəniyyət nümunələrinin günümüzədək mühafizə olunmasıdır. Qeyd edilən qəbirlərlə yanaşı, Səbzikarda çoxsaylı qəbirüstü abidələrə də təsadüf edilir. Bəhs olunan qəbirüstü abidələr bir sıra cəhətləri baxımından qəbir nümunələrindən seçilir və ayrıca sənətkarlıq, eyni zamanda, memarlıq nümunələri olaraq təsnif edilməsi məqsədəuyğundur. Səbzikar qəbiristanlığında mövcud olan və çox mühüm tarixi mənbələr kimi dəyərləndirilən digər bir qism maddi-mədəniyyət nümunələri isə məzarlar və məzarüstü abidələrdir. Doğrudur, ilk baxışda qəbir və məzar, yaxud qəbirüstü, məzarüstü abidə ifadələri işlədilərkən, sanki eyni xüsusiyyətlərə malik olan maddi abidələrin nəzərdə tutulduğu güman edilə bilər. Amma məhz tarixi-etnoqrafik, həmçinin bir sıra səciyyəvi sənətkarlıq cəhətləri, bədii memarlıq, dekorativ-tətbiqi xüsusiyyətləri sayəsində yuxarıda adları sadalanan abidələrin bir çox oxşar cəhətlərə sahib

olması ilə yanaşı, ayrı-ayrı səciyyəvi fərqləndirici elementləri baxımından bir-birindən kifayət qədər seçildiyi üzə çıxır (Гасанов 2020, 119-120).

Bir məqama diqqət yetirilməsi vacibdir ki, haqqında bəhs olunan məzar-üstü abidələrin elmi cəhətdən tədqiqi zamanı yalnız bu maddi mənbələrin ümumi və yaxud bədii sənətkarlıq, memarlıq xüsusiyyətləri deyil, həm də onların geneoloji mənsubluğu problemi də öyrənilməlidir. Burada, şübhəsiz ki, məzarüstü abidələrin ayrı-ayrı tanınmış şəcərələrə, nəsilərə mənsub olması məsələsi nəzərdə tutulur. Gəncə Səbzikar qəbiristanlığında mövcud olan və özünün təkrarsız cəhətləri ilə diqqət cəlb edən türbə, sərdabə və bu tipli unikal abidələr xalqımızın tarixi, arxeologiyası, sənətsünaslığı, memarlıq tarixi, etnoqrafiyası üçün mahiyyəti etibarilə dəyərli tədqiqat obyektində çıxış edir. İstər islamaqədərki mədəniyyət, istərsə də İslam dövrü və onun mədəni təsirləri ilə yeni keyfiyyətlər əxz etmiş sonrakı mərhələlərdə formalaşaraq zənginləşmiş dəfn adət və ayinlərimiz, həmçinin mərasim ənənələri ilə bağlı olan bənzərsiz Gəncə türbə-sərdabələri, bütövlükdə bəşəriyyət tarixi üçün qədim ənənələrdən qaynaqlanan abidələrdir.

Tədqiqatın məqsədi və üsulları

Gəncə Səbzikar qəbiristanlığının bir-biri ilə istər memarlıq və bədii sənətkarlıq xüsusiyyətləri, istərsə də milli və dini dəyərlərimizə, dəfn adət və ənənələrimizə uyğun olmaq baxımından müvafiq gələn məzar abidələrinin təsnifatının aparılması məsələsində tarixi və şəcərə mənsubluğu (geneoloji mənsubluq) faktoruna xüsusi diqqət yetirilməsi zəruridir. Bu qədim tarixi qəbiristanlığın mövcud ərazisinə daxil olan qəbirlər, məzarlar, bənzərsiz tarixi-etnoqrafik mənbə hesab edilən, unikal tikinti quruluşuna malik olan türbə-sərdabələrin tədqiqində ən mühüm cəhətlərdən biri məhz tarixi-xronoloji dövrləşdirmə məsələsidir. Daha doğrusu, Gəncə Səbzikar qəbiristanlığının istər qəbir və məzar abidələri, istərsə də qəbirüstü tikililəri, məzarüstü xatirə abidələri ayrı-ayrı tarixi mərhələlərdə inşa edildiyindən onların çoxsaylı oxşar, ənənəvi cəhətlərinin mövcudluğu ilə yanaşı, fərqli xüsusiyyətləri də özünü əyani şəkildə büruzə vermişdir. Əvvəla, Gəncə Səbzikar məzarlığının yuxarıda sadalanan çoxsaylı qəbir abidələrinin günümüze qədər qorunub saxlanılmış ən qədim nümunələri dini adət və ənənələrimizə uyğun surətdə dəfn edilmə cəhətlərinin mövcudluğu ilə seçilir. Bir tərəfdən, tədqiq edilən qəbir abidələri, məzarlar tarixi-xronoloji baxımdan bu tip maddi-mədəniyyət nümunələrinin daha qədim olanlarıdır. Gəncə şəhərində hələ ilk Orta əsrlər dövründən etibarən XIX əsrin sonu və XX əsrin əvvəllərinə qədərki mərhələdə mövcudluğunu qoruyub saxlamış mühüm etnoqrafik şəhərsalma vahidi hesab edilən əsas məhəllələrdən biri olmuş Səbzəvadın ərazisində kifayət qədər

geniş bir sahəni əhatə etmiş (Salamzadə 1977, 67-71) və tədricən yalnız müasir Səbzikar qəbiristanlığında qalmış bu cür məzar abidələri şəhərin, ən azı, son dörd və yaxud beşyüzlük tarixi keçmişinin həm mənəvi, həm də maddi, daşlaşmış milli yaddaşının mühafizəçiləridir. Digər tərəfdən, Səbzikar türbə və sərdabələrinin bütün mövcud nümunələrinin təsnifatını aşağıdakı şəkildə ümümləşdirmək mümkündür:

1) Ayrı-ayrı şəxslərin cənazələrinin torpağa tapşırıldığı məkanda ucaldılmış türbələr.

2) Əsasən, şəhərin tanınmış nəsillərinin, şəcərələrinin nümayəndələrinin dəfn olunduqları sərdabələr (Cəfərsöylü 1986, 8).

3) Gəncənin görkəmli şəxsiyyətlərinin, tanınmış şəcərələrə mənsub ziyalıların, din xadimlərinin qohum-əqrəbaları ilə birgə dəfn edildikləri məzarüstü abidələr kimi təsnif edilən türbə-sərdabələr (Гасанов 2020, 119).

Gəncə Səbzikar məzarlığının yalnız kəmiyyət, say göstəricisi deyil, ən əsası, keyfiyyət nöqtəyi-nəzərdən üstün cəhətlərinə digər heç bir oxşar qəbiristanlıqlarda təsadüf olunmur. Bu faktoloji sübutun göstəricisi qismində həm də Səbzikar məzarlığının müxtəlif tarixi mərhələlərə aid olan fərqli qəbir abidələri ilə zəngin olması əhəmiyyətlidir. Məntiqi cəhətdən yanaşdıqda da aydın olur ki, müasir dövrümüzədək nisbətən qorunub saxlanılmış, müsəlman dəfn adət və ənənələrinə uyğun olaraq isə torpaq qatına qarışaraq tədricən yox olması göz önündə olan bu qəbirlər həm də Gəncə şəhərinin məlum olan sonuncu yerdəyişməsi ilə müvafiq gələn mərhələyə aiddir (ARMAIDA Gəncə şəhər filialı. F. 20, s. 4, iş 11).

Eyni zamanda, XVII – XVIII əsr Gəncəsinin yadigarları hesab edilən bu qədim qəbir abidələri tarixi-xronoloji nöqtəyi-nəzərdən əhəmiyyətli mənbə hesab olunduğu kimi, həm də dəfn adətlərimizə, mərasimlərimizə uyğun şəkildə inşa olunması ilə diqqəti cəlb edir. Vəfat edən şəxsin İslam dininin bütün vacib şərtlərinə əməl edilməklə dəfn olunması, cənazənin dini dəyərlərimizə müvafiq surətdə ucaldılan qəbir abidəsində torpağa tapşırılması və məzarın tədricən torpaq qatına qarışaraq yox olması kimi mühüm xüsusiyyətlər bəhs edilən Səbzikar qəbirlərinin qədim nümunələrində aydın surətdə izlənilə bilər.

Bundan əlavə, Gəncə Səbzikar qəbiristanlığının qeyd olunan məzar abidələri həm də yerli milli dəyər və ənənələrimizin, çoxəsrlik zəngin tarixi təkamül, inkişaf cəhətlərinə sahib olan memarlıq, o cümlədən həkkaklıq, nəq-qaşlıq, bədii sənətkarlıq xüsusiyyətlərimizin yaşadıcıları kimi çox diqqətəlayiqdir.

Multikultural dəyərlərin öyrənilməsində Səbzikar məzarlarının əhəmiyyəti

Gəncə Səbzikar məzarlığının, bu müqəddəs məkanın - əsrlər boyu şəhər sakinlərinin dəyişməz ziyarətگاهی olan ərazinin tərkibinə daxil olan və əsasən, qəbiristanlığın tarixi baxımdan ən qədim məzarları hesab edilən nümunələri yalnız İslam - müsəlman mədəniyyəti ənənələrinin, o cümlədən qəbirüstü xatirə abidələrinin inşa edilmə xüsusiyyətlərini özündə ehtiva etməklə kifayətlənməmişdir. Bəhs olunan dəyərli epitafiya nümunələri – qədim qəbir və məzarlar üzərində təsvir, həmçinin yazı elementləri, eləcə də qəbir abidələrinin forma və hazırlanma texnologiyasında minilliklərə istinad edən (Bünyadov, 2007, 64-71), həmçinin Azərbaycan ərazisində İslam dininin yayılmasından əvvəlki tarixi mərhələlərdə mövcud olan və inkişaf edən yerli, milli memarlıq, sənətkarlıq ənənələrinin tətbiq edildiyi nəzərdən qaçmamalıdır. Səbzikar kompleksi məzarlarının tədqiq olunan bu nisbətən daha qədim nümunələri aşkar surətdə özündə Gəncənin yerli Aran memarlıq məktəbinin çoxəsrlik dəyərli sənətkarlıq cəhətlərini əks etdirir (Salamzadə 1977, 65-66; 98-99)

Bu ənənələr isə öz növbəsində, yalnız Səbzikar tarixi-memarlıq kompleksində dövrümüzdə qədər qorunub saxlanılmış qəbir abidələrinin tarixi-xronoloji cəhətdən aid olduğu XVII-XVIII əsrlər mərhələsində mövcud olmuş və məzarların inşasında tətbiq olunan sənətkarlıq xüsusiyyətləri ilə məhdudlaşmış. Təqdirəlayiq haldır ki, bəhs edilən qəbir və qəbirüstü abidələrdə özünü büruzə verən milli sənətkarlıq, yerli memarlıq xüsusiyyətləri Azərbaycanın ənənəvi mədəniyyətinin vahid bir özü ilə, təmələ istinad edən, lakin ayrı-ayrı tarixi mərhələlərdə tədricən formalaşmış və inkişaf etmiş ən mütərəqqi cəhətlərindən qaynaqlanmışdır. Bu elmi mülahizəni bir neçə təkzibedilməz müddə ilə təsbit etmək mümkündür:

a) Azərbaycan ərazisində VII-VIII əsrlərdən etibarən islam dininin yayılması nəticəsində artıq bəhs olunan mərhələlərdən, xüsusilə də IX əsrdən başlayaraq Gəncə kimi möhtəşəm şəhər mədəniyyəti mərkəzlərində də, müvafiq olaraq müsəlman qaydasında yeni dəfn etmə adəti formalaşmağa başlamışdır (Nemət 1992, 65-68).

Bu tarixi prosesin qanunauyğun nəticəsi olaraq müsəlman dəfn etmə adəti ilə birlikdə yeni tip qəbir və xüsusilə də qəbirüstü xatirə abidələrinin də yayılması tədricən geniş miqyas almışdır. Bəhs olunan qəbirüstü abidələri aşağıdakı kimi təsnif etmək olar:

- sarkofaq tipli qəbir abidələri;
- başdaşları;
- sinə daşları (Гасанов 2020, 120).

İstər sarkofaq-sərdabə, istərsə də başdaşı və sinədaşı olan qəbir və qəbir-üstü xatirə abidələri üçün mühüm hesab edilən səciyyəvi cəhətlərindən biri onların quruluşu ilə yanaşı, üzərində ərəb əlifbası ilə epitafiya, həmçinin oyma və qabartma üsulu ilə nəbati, eyni zamanda, həndəsi naxışların həkk edilməsi olmuşdur. Bu cür fərqli, xüsusilə də qabarıq olması ilə seçilən (daha doğrusu, burada relyefli, relyef səciyyəli təsvirlər, naxış elementləri nəzərdə tutulur) və bəhs edilən ilk Orta əsrlər mərhələsi üçün yeni hesab edilən məzarların, qəbir və qəbirüstü xatirə abidələrinin İslam dininin yayıldığı olduqca böyük bir coğrafi arealda geniş surətdə tətbiq olunmasına baxmayaraq, Azərbaycan ərazisində, xüsusilə də Gəncə kimi daim mədəniyyət mərkəzi olaraq mövqeyini qoruyan şəhərdə minilliklərə istinad edən ənənələr əsasında inkişaf etmiş dini və milli dəyərlər dəfn adətlərindən də yan keçməmişdir. Nəticədə isə çoxəsrlik sənətkarlıq, memarlıq ənənələrimiz VIII-IX əsrlərdən etibarən müsəlman dəfn adət və mərasimlərinin də zənginləşməsi, yeni xüsusiyyətlərin qədim ənənələrə istinad edilməsi şərti ilə qəbir abidələrinin inşası prosesinə sirayət etməsinə şərait yaratmışdır (Nemət 1992, 70-71).

b) Azərbaycanda İslam dininin qəbul edildiyi və əhalinin əksər qisminin müsəlman olaraq ictimai həyatı və məişətində bu qaydalarla yaşadığı Orta əsrlər mərhələsinin istər ilk Orta əsrlər, istər inkişaf etmiş Orta əsrlər, istərsə də son Orta əsrlər dövrlərində əski türk ənənələrinin əsas mədəni, mənəvi, əxlaqi və o cümlədən də dini-ideoloji cəhətləri mühafizə edilirdi. Ardıcıl, fasiləsiz olaraq nəsil-dən-nəslə ötürülən ənənələrin, dəyərlərin unudulmaması sayəsində qədim tarixi köklərə əsaslanan milli, dini dəyərlərimiz yalnız feodal münasibətlərinin mövcud olduğu Orta əsrlər mərhələsində deyil, yeni dövr mərhələsi – XIX əsr və ondan sonrakı dövrlərdə də yaşadı.

c) Gəncə Səbzikar kompleksinin nümunəsində əyani surətdə görmək mümkündür ki, Azərbaycanın həm ictimai, sosial, iqtisadi, həm də mədəni, mənəvi tərəqqisi baxımından intibah dövrü kimi səciyyələndirilən XI-XII əsrlərdə formalaşmış bir sıra sənətkarlıq, memarlıq yenilikləri əsrlər ərzində dini dəyərlərimiz, xüsusilə də dəfn adət və ənənələrimizlə bağlı bu sahələrə əhəmiyyətli şəkildə sirayət etmiş və qorunub saxlanılmışdır.

d) Qeyd olunan elmi mülahizənin ən əhəmiyyətli sübutlarından biri kimi, məhz Azərbaycan ərazisində bəhs olunan dövrdə Səlcuqların hakimiyyəti və sonradan Azərbaycan Atabəylər dövlətinin mövcud olduğu illərdə, artıq qəbirüstü xatirə abidələrinin sənətkarlıq və eyni zamanda, memarlıq nöqtəyindən daha mürəkkəb və mükəmməl növü hesab edilən qülləvari türbələrin meydana gəlməsi və tədricən geniş yayılması göstərilə bilər.

Azərbaycanın dövlətçilik tarixində 1136-1225-ci illərdə mövcud olmuş Atabəylər dövlətinin çox mühüm rolu olmuşdur. Gəncə şəhərinin də paytaxt

əhəmiyyətinə sahib olduğu bu dövlətin banisi Atabəy Şəmsəddin Eldəniz olmuşdur. Tarixi ədəbiyyatda, həm də Eldəgizlər dövləti kimi tanınmış bu səltənət Azərbaycan tarixinə istər görkəmli hərbi xadimlər, istərsə də elm, mədəniyyət hamiləri kimi tanınmış Məhəmməd Cahan Pəhləvan (1175-1186), Qızıl Arslan (1186-1191) və digər tanınmış şəxsiyyətləri bəxş etmişdir (Əhmədov 2007, 41-44).

Məhz Gəncə Səbzikar qəbiristanlığında mövcud olan və Azərbaycanda Səlcuq türklərinin hakimiyyətdə olduqları 1066-1136-cı illər və onun tərkib hissəsi kimi formalaşmış, sonradan isə mühüm ictimailəşmə mərhələsini keçmiş və nəticədə müstəqil dövlətlərə çevrilmiş “Atabəylik” təsisatının doğurduğu Eldənizlərin hakimiyyəti dövründə geniş surətdə ucaldılan türbə abidələrində türk-islam mədəni və mənəvi bağlılığı özünü çox bariz şəkildə nümayiş etdirmişdir (Эфендиев 1981, 54-59).

Birgəyaşayış təcrübəsi şəhər mədəniyyətinin tərkib hissəsi kimi

Bəhs olunan ilk Orta əsrlər dövründən sonrakı tarixi mərhələlərdə, daha doğrusu, xronoloji baxımdan son Orta əsrlər və tədricən yeni dövr – XVIII – XIX əsrlərdə, o cümlədən də XX əsrin əvvəllərində inşa edilmiş Səbzikar türbələrində bir tərəfdən çoxəsrlik islami dəyərlərimizin, dəfn adətlərimizin mühafizə olunduğu öz əksini tapır. Digər tərəfdən isə bu unikal türbə abidələrində mənəvi xüsusiyyət və dəyərləri ilə yanaşı, minilliklərlə tarixə malik olan qədim milli sənətkarlıq və memarlıq ənənələrimiz də qorunmuş və qeyd edilən mühüm maddi-mədəniyyət nümunələrinin inşası zamanı xüsusi peşəkarlıqla tədbiq olunmuşdur. Gəncə Səbzikar qəbiristanlığının mövcud qəbir, həmçinin məzarüstü abidələrinin hərtərəfli tədqiqi zamanı olduqca vacib bir tarixi məqama diqqət yetirilməsi zərurəti yaranır. Daha doğrusu, Şeyx Nizami Gəncəvi yurdunun dini, islami dəyərlərimizə sonsuz rəğbət və ehtiramın mühafizə edilməsi ilə yanaşı, ilk baxışda yalnız müsəlman adəti təsiri bağışlayan, əslində isə hələ eradan əvvəl II-I minilliklərə aid olan və qədim Gəncə ərazisindən aşkar edilmiş dulusçuluq nümunələri, həmçinin digər çoxsaylı maddi mədəniyyət abidələrində rast gəlinmiş təsvirlərlə bağlı dəfn adətləri ilə əlaqədar ənənələr diqqətə alınmalıdır (Мамедова 1989, 71).

Gəncə Səbzikar məzarlığında əcdadların ruhuna ehtiram, onların əbədi uyuduqları məkanları olan qəbir abidələrinə hörmətin əlaməti kimi qəbul edilən və əksər hallarda Azərbaycan tarixinin eradan əvvəl I minillik (e.ə. V-IV əsrlərdən başlanan mərhələ nəzərdə tutulur – E.H.) və bizim eranın ilk Orta əsrlər mərhələlərinə aid alban məzarlıqlarında təsadüf olunan əsas səciyyəvi cəhətlər özünü büruzə verir. Bununla əlaqədar bir neçə dəyərli tarixi – etnoqrafik baxımdan əhəmiyyətli məqama diqqət yetirilməsi zəruridir:

– İslamaqədərki milli adət və ənənələrin dəfn mərasimləri ilə bağlı mühüm səciyyəvi cəhətlərinin qorunub saxlanması;

– alban nekropollarına (İslamdan əvvəlki tarixi mərhələlərdə mövcud olmuş qədim məzarlarımızın bu növü) xas olan qəbir quruluşunun bəzi sabit xüsusiyyətlərinə təsadüf edilməsi (Пачкалов 2011, 81-82);

– əcdadlarımızın nəsil-dən-nəslə ötürərək vacib əmanət olaraq mühafizə etdikləri məzarların düzülüşü qanunauyğunluğuna minilliklər boyu olduğu kimi riayət edilməsi;

– Gəncədə hələ uzun əsrlər bundan əvvəl olduğu kimi, tanış və yad qəbirlər anlayışından uzaq olaraq hər bir vəfat edən şəxsin dəfn edildiyi məzara fərq qoyulmaması, bütün məzarlara bərabər surətdə ehtiramlı münasibətin bəslənilməsi ənənəsinin qorunub saxlanması;

– İslam dininin ən mühüm qayda və göstərişlərinə zidd olmamaq şərtilə dəfn ayınlərinin icrası, axirətlə bağlı mərasimlərin yerinə yetirilməsi zamanı təməli çox qədim dini təsəvvürlərimizə, o cümlədən zərdüştlük, atəşpərəstliklə bağlı bir sıra ənənələrin, təsəvvürlərin yaşadılaraq irsən sonrakı nəsillərə vacib dəyər kimi ötürülməsi (Nemət 1992, 67-70);

– Gəncə Səbzikar məzarlığının yalnız mühafizə edilmiş ən qədim qəbir abidələrində deyil, eyni zamanda, sonrakı tarixi mərhələlərdə inşa olunmuş bir çox məzarları və eyni zamanda, məzarüstü abidələrində də yerli Arran memarlıq məktəbi ənənələrinin fərqli nəbati (bitki) və yaxud həndəsi səciyyəvi elementlərinin gəncəli sənətkarlar tərəfindən xüsusi ustalıqla həkk edilməsi (Ergenekon 2005, 46);

– xalqımızın, o cümlədən də çox qədim şəhərləşmə mədəniyyəti tarixinin mövcudluğu ilə seçilən Gəncə sakinlərinin əski dini-mifoloji dünyagörüşü və təsəvvürlərinin təcəssümü qismində çıxış edən ayrı-ayrı kosmoqonik, astral səciyyəvi təsvirlərin Gəncə Səbzikar məzarlığının təkrarsız tikinti, inşa edilmə xüsusiyyətlərinə malik olan məzarüstü abidələrində, xüsusilə də türbə və türbə-sərdabələrində əyani surətdə təbiiq edilməsi;

– Gəncə Səbzikar qəbiristanlığında bir tərəfdən, atəşpərəstlik, zərdüştlük, digər tərəfdən, İslamdan əvvəlki alban dövrü mədəniyyəti ilə bağlı olan bir çox türk əsilli xalqların, etnosların folklor nümunələrində qorunub müasir dövrümüzədək çatdırılmış müxtəlif svastik, həmçinin mücərrəd səciyyəvi, eləcə də antropomorf (insan təsviri formasına malik olan) və zoomorf (heyvan təsviri formasında olan) xarakterli təsvirlər haqqında yuxarıda bəhs edilən qəbirüstü xatirə abidələrinin inşa olunması prosesi zamanı bu və yaxud digər dərəcədə nəzərə alınması (Poulmarc'h, Laneri, Hasanov 2019, 343);

– Tərəzi bürcü altında yaradılışı və mövcudluğu müəyyən edilmiş, məhz bunun nəticəsi olaraq minilliklər ərzində ədalətin, düzgünlüyün inadkarlıqla

mühafizə olunduğu Gəncə şəhərində dini, əxlaqi dəyərlərimizə ehtiramın və ən əsası, sədaqətin əməli surətdə yaşadılmasının əyani şəkildə sübutu kimi sosial mənsubiyyəti, dini – məzhəb göstəriciləri baxımından fərq qoyulmadan əsrlər əvvəl olduğu kimi, bütün bu müqəddəs ziyarətgahın əbədi sakinlərinin xatirəsinə hörmətlə yanaşılması göstərilməlidir (Hasanov 2018, 45-51).

Tolerantlıq ənənələrinin tədqiqində memarlıq abidələrinin mənbəşünaslıq müstəvisində əhəmiyyəti

Gəncə şəhərində çox dəyərli, örnək olan bir ənənə mövcuddur. Heç bir gəncəli başqa bir şəxs, dostunun, yoldaşının, qohum-əqrəbasının evinə əli-boş baş çəkmir. Digər bir şəxs ocağına, evinə gedərkən əlində ruzi-bərəkət və eyni zamanda, ehtiram əlaməti olaraq halal bir nemət, xüsusilə də şirniyyat aparmaq Gəncədə dəyişməyən və çox güman ki, minilliklərlə tarixi ənənələrə sahib olan çox xoş və ibrətəməz adət kimi müasir dövrümüzdə də yaşadılır.

Yuxarıda qeyd olunan və dini baxışlarla heç bir əlaqəsi, bağlılığı olmayan bu dəyərli milli-mənəvi dəyərimiz, ənənəmiz dəfn olunmuş əziz insanların mənasibətdə də bir növ, adət olaraq qorunmuş və nəsil-dən-nəslə ötürülmüşdür. Bir çox ənənəvi milli bayramlarımızın qeyd olunduğu vaxtlarda Gəncə sakinləri qohum-əqrəbalarının, vəfat etmiş ailə üzvlərinin məzarlarını baş çəkərkən müvafiq bayramın mühüm göstəricilərini, atributlarını özləri ilə gətirir, qəbirlərin üzərinə əklil, gül-çiçək dəstələri ilə yanaşı, səməni kimi milli ənənələrimizi əks etdirən əşyaları da qoymaqla bir növ əski tarixi mərhələlərdən qaynaqlanan inam və etiqadlarımızı nümayiş etdirmiş olurlar. Amma burada bir məqama xüsusi diqqət yetirilməsi vacibdir ki, Gəncə Səbzikar qəbiristanlığı kimi digər mühüm ziyarətgahlarımız, ehtiram bəslənilən məkanlarımız, o cümlədən, burada inşa edilmiş abidələrimizdə, müxtəlif maddi-mədəniyyət nümunələrimizdə rast gəldiyimiz bu cür əski adət və ənənələrimiz heç vaxt büt-pərəstlik, politeizm (çoxallahlılıq) ilə əlaqələndirilə bilməz (Poulmarc'h, Laneri, Hasanov 2019, 342-344).

Çünki əcdadların ruhuna, heyvan və bitkilərə, həmçinin ayrı-ayrı təbiət abidələrinə sitayişə ehtiva edən fetişizm, totemizm amimiz kimi primitiv, bəsit dini təsəvvür sistemlərindən fərqli olaraq, bizim əcdadlarımız hələ eradan əvvəl IV-II minilliklərə aid çoxsaylı maddi tapıntıların da sübut etdiyi kimi, təkəllahlığı təcəssüm etdirən tanrıçılıq (yaxud göy tanrı dini), zərdüştlük, atəşpərəstlik kimi dini etiqadlara əsaslanmışlar. Məhz bu səbəbdən, İslam dininin qəbulundan sonrakı tarixi mərhələlərdə də, müasir dövrümüzdə olduğu kimi, İslamdan əvvəlki milli-mənəvi dəyərlərimiz, islami, dini ənənələrimizlə bircə vəhdət şəklində inkişaf etmiş və nəsil-dən-nəslə ötürülərək mühafizə edilmişdir. Eyni zamanda, Gəncə Səbzikar qəbiristanlığı kimi qədim tarixə

malik ziyarətqah əhəmiyyətinə malik olan məkanlarımızda islami dəyərlərlə milli-mənəvi ənənələrimizin üzvi surətdə bağlılığının təcəssümü olan qəbir və qəbirüstü xatirə abidələri digər çox mühüm bir tarixi həqiqəti diqqətə çatdırmış olur. Belə ki, VII-VIII əsrlərdə qüdrətli imperiya yaratmış və olduqca geniş əraziləri tabe edən və Azərbaycan ərazisinə gəlmiş ərəblər ilk dəfə olaraq onların heyrətinə səbəb olmuş məsələrlə üzləşmişlər. Belə ki, onlar ilk dəfə olaraq çox vətənpərvər, cəsur insanların inadkar müqaviməti ilə baş-başa qalıbdılar. Bundan əlavə, ərəblər özlərindən qat-qat daha üstün mədəni dəyərlərə sahib olan əcdadlarımızın yaratdıqları abidələr qarşısında heyran olmuşlar. Ən azı beş min illik dövlətçilik tarixinə malik olan xalqımızın bu zəngin idarəçilik təcrübəsindən hələ uzun müddət ərzində bəhrələnmişlər (Əfkərov 1978, 27).

Gəncə Səbzikar abidəsinin nümunəsində məhz yerli ənənələr əsasında təşəkkül tapmış və tədrici inkişaf sayəsində ümumdünya və eyni zamanda, ümum-İslam mədəniyyətinin zənginləşməsində Gəncənin, ümumiyyətlə, Azərbaycan xalqının çox yüksək, müstəsna rolunu aşağıdakı mühüm müddəalarla təsbit etmək və ilk dəfə elmi ictimaiyyətə çatdırmaq mümkündür:

– Səbzikar qəbiristanlığında günümüzədək qorunub saxlanılmış və inşa edilmə tarixi XVIII-XIX əsrlərə təsadüf edən qülləvari formalı günbəzə sahib türbələrin tikilmə üslubu, inşaat keramikasının zərgər dəqiqliyi ilə tətbiq olunması. Bəhs olunan sənətkarlıq və memarlıq üsulunun geniş şəkildə istifadə edilməsi ilk Orta əsrlər mərhələsi, xüsusilə də IX-XII əsrlərdə yüksək inkişaf tapmışdır. Amma Gəncə üçün səciyyəvi hesab olunan kərpiclə inşa üslubu daha qədim tarixi mərhələlərə aid maddi tapıntılarda üzə çıxarılmışdır (Кавказский календарь 1853, 339).

– Məhz minilliklər ərzində Gəncə üçün səciyyəvi sənətkarlıq və eyni zamanda, memarlıq ənənəsi kimi dəyərləndirilən məşhur “Qızıl kəşişmə” kərpic inşası Səbzikar tarixi-memarlıq abidəsinin çoxlu sayda məzarları və xüsusilə də məzarüstü abidələrində, türbə-sərdabələrində əyani surətdə mühafizə edilmişdir.

Səbzikarın ümumislam mədəniyyəti aspektindən dəyəri və əhəmiyyəti

Bu qədim abidə inşası ənənəsinin ilk və eyni zamanda, ən qədim nümunələrinə Gəncə şəhərinin qalıqları, buradan aşkar olunmuş bir çox maddi-mədəniyyət nümunələrində təsadüf edilmişdir. Bu tarixi-etnoqrafik və arxeoloji abidələrin bir qisminə, o cümlədən Gəncə İmamzadə abidəsində bilavasitə “Qızıl kəşişmə” inşa üslubunun müəyyən qədər qorunub saxlanılmaqla tətbiq edildiyi məlumdur (Həsənov 2019, 188-191).

Nümunə olaraq, dulusçuluq məmulatları, sümükişləmə sənəti ilə bağlı əşyalar, ayrı-ayrı şüşə (antik mərhələyə aid məmulatlar nəzərdə tutulur) istehsalı məmulatları, eləcə də müxtəlif metal və daş sənətkarlıq nümunələri göstərilə bilər.

Gəncə şəhərinin, ən azı, dördminillik şəhər mədəniyyəti mərkəzi kimi tarixinin təsbit edilməsində müstəsna əhəmiyyət kəsb edən yerli bişmiş (ayrı-ayrı mərhələlərə aid abidələrin bir qisminə çiy kərpic) qırmızı kərpicdən inşa edilmiş müxtəlif tikililərin, həmçinin ayrı-ayrı sənətkarlıq məmulatlarının çox böyük tarixi mənbəşünaslıq əhəmiyyəti vardır. Əvvəla, məhz yerli memarlıq ənənələrinin bütün müsəlman xalqlarının Orta əsrlər mərhələsi üçün səciyyəvi hesab edilən müxtəlif ictimai, həmçinin dini, xatirə səciyyəvi abidələrinin inşa olunmasında istifadə edilməsi üçün bir mənbə, başlanğıc rolunu oynadığı, şübhəsiz ki, bu cür sübuta yetirilir (Poulmarc'h, Laneri, Hasanov 2019, 342-343).

Gəncə şəhərinin istər Qədim və Antik dövr mərhələləri, istərsə də ilk Orta əsrlər və sonrakı dövrlər üçün səciyyəvi olan tikinti-memarlıq, ənənələri, tədris, Azərbaycan ərazisində VII-VIII əsrlərdə hakimiyyətdə olmuş ərəblər tərəfindən mənimsənilmişdir. Sonrakı tarixi mərhələlərdə çox böyük bir coğrafi məkan – qərbdən Atlantik okeanı, sahillərini əhatə edən Pireney yarımadası, həmçinin Şimali Afrika, eləcə də şərqdən Mərkəzi Asiya, Çin sərhədlərinə qədər uzanan əraziləri özündə cəmləşdirən Ərəb xilafətinin tərkibinə daxil edilmiş digər xalqların əksər qismi tərəfindən təməli məhz Azərbaycan ərazisində, Gəncə kimi qədim mədəniyyət mərkəzlərində qoyulmuş, inşaat ənənələrinin bəhs bəhs olunan sənətkarlıq üsulları mənimsənilmiş və olduqca möhtəşəm abidələrin inşa edilməsi işində uğurla tətbiq olunmuşdur (Əhmədov 2007, 45-62).

Nəcəf, Bəlx, Şiraz, Bağdad, Məşhəd memarlıq məktəblərinin inkişafında Gəncənin nəinki çoxəsrlik, hətta minilliklərlə tarixi olan ənənələrə sahib inşaat keramikası, daha doğrusu qırmızı bişmiş kərpiclə tağların ustalıqla işlənilməsi (Челеби 1983, 117-118) və “Qızıl kəşişmə” üsulu ilə abidələrin inşa olunması üslubunun tarixi əhəmiyyəti danılmazdır. Odur ki, bu həqiqətlərin Səbzikar tarixi-memarlıq abidəsinin nümunəsində isbat olunaraq geniş elmi ictimaiyyətin diqqətinə çatdırılması vacib məsələdir (Smith, Hasanov 2013, 62-64).

Nəticə

Gəncə Səbzikar abidəsinin dünyada bənzəri olmayan qəbirüstü abidələri, öz növbəsində, bir-biri ilə oxşar xüsusiyyətlərinin mövcud olmasına baxmayaraq, heç bir türbə yaxud türbə-sərdabə digərinin ayrı-ayrı sənətkarlıq cəhəti,

memarlıq nöqtəyi nəzərdən üslubunu təkrar etmir. Əksinə, qeyd olunan məzarüstü xatirə abidələri bir-birindən əsas inşa və milli mənsubiyyət məsələləri istisna edilməklə, digər əksər xüsusiyyətləri baxımından əsaslı surətdə fərqlənir. Baxmayaraq ki, tədqiq edilən qəbir abidələrinin inşa olunma tarixi arasındakı fərq dövr baxımından heç də böyük deyildir. Əksər məzarüstü xatirə abidələri, xüsusilə də şəcərə, nəsil sərdabələri eyni tarixi mərhələrdə inşa edilməsi ilə diqqət cəlb edir. Nümunə olaraq XIX əsrin ikinci yarısı, həmçinin XIX əsrin sonu və XX əsrin əvvəllərinə aid türbə-sərdabələr göstərilə bilər. Gəncə şəhərinin son Orta əsrlər və müasir dövrlərinə aid fərqli, bununla yanaşı, təməli çoxəsrlik milli ənənələrə istinad edən ümumi oxşar xüsusiyyətlərə malik olan müxtəlif görkəmli şəxsiyyətlər, ayrı-ayrı tanınmış şəcərə və nəsilrlə bərabər, sırayı insanlara məxsus olan qəbirləri, məzarüstü xatirə abidələrinin tarixi-etnoqrafik, eləcə də memarlıq və sənətsüənəslıq nöqtəyi-nəzərdən tərər-rüatlı elmi tədqiqi yüzlərlə yerüstü maddi-mədəniyyət nümunələri ilə bərabər, çox zəngin tarixi nümunələrlə zəngin olan yeraltı Gəncənin öyrənilməsi baxımından da əhəmiyyətlidir.

Qeyd olunan mənbəşüənəslıq əhəmiyyətinə malik xüsusiyyətlər bir sıra mühüm maddi nümunələrdə özünü büruzə verə bilmişdir. Dəyərli inşaat və memarlıq üsulu kimi qiymətləndirilən tağların inşasında müşahidə olunan sənətkarlıq elementləri, bundan əlavə, Gəncə şəhərində minilliklərlə tarixə, olduqca zəngin sənət ənənələrinə sahib olan duluşçuluq sahəsinin ayrı-ayrı növlərini təmsil edən nümunələr üçün səciyyəvi hesab edilən cəhətlərinin mövcudluğu, şəhərdə urbanizasiya - şəhərsalma prosesinin ən vacib göstəricilərindən hesab olunan duluşçuluğun müxtəlif sahələri təşəkkül tapmışdır. Bunlara mayolika, inşaat duluşçuluğu (inşaat keramikası), kaşıkarlıq, su və kanalizasiya sistemləri borularının hazırlanması, çini qablar istehsalı, eləcədə məişət, təsərrüfat təyinatlı saxsı qabların, gildən hazırlanan məmulatların istehsalı ilə bağlı bir çox sahələri aid etmək mümkündür.

Bir məqamı qeyd etmək lazımdır ki, yeraltı Gəncənin bəhs olunan təkrarsız sənətkarlıq nümunələri ilə zəngin hissələrinin tədqiqində məhz bu nöqtəyi-nəzərdən duluşçuluq sənəti və onun müxtəlif sahələrinin öyrənilməsi mənbə olaraq əhəmiyyət kəsb edir. Maddi-mədəniyyət nümunələrinin inşasında Gəncə üçün səciyyəvi hesab olunan inşaat materialı kimi (yerli tikinti materialı kimi) bişmiş qırmızı kərpicdən istifadə edilməsi xüsusilə maraqlı doğurur. Orta əsrlər mərhələsindən etibarən inşa olunmuş və ikimərtəbəli fayton yollarının mövcudluğu ilə fərqlənən yeraltı Gəncə yollarında da Səbzikar məzarlığında bir çox qəbirüstü xatirə abidələrinin, eləcə də qəbirlərin hazırlanmasında istifadə edilən materialları yerli xammal ehtiyatlarına əsaslanmışdır. Bundan əlavə, Səbzikar məzarlığında rast gəlinən çoxsaylı abidələrin də yeraltı Gəncədən aşkar

olunmuş ayrı-ayrı maddi mədəniyyət nümunələri ilə qarşılıqlı elmi-müqayisəli təhlilinin aparılması nəticəsində həm bəhs edilən abidələrin dəqiq xronoloji dövrləşdirilməsi həyata keçirilə bilər, eyni zamanda, Səbzikardakı məzarüstü xatirə abidələrinin üzərində əks etdirilmiş müxtəlif aşkar və kosmoqonik, tarixi əhəmiyyətə malik, ilk baxışda tam açıqlanması mümkün olmayan dərin məzmunlu təsvirlərin izahının mümkünlüyü üzə çıxmış olar.

Gəncə Səbzikar qəbiristanlığının çoxəsrlik tarixə malik məzar abidələrinin elmi əsaslarla tədqiqi sayəsində şəhərdə multikultural dəyərlərin, tolerantlıq ənənələrinin yeni mənbələrə istinadən daha müfəssəl öyrənilməsi mümkündür.

ƏDƏBİYYAT

Azərbaycan Respublikası Milli Arxiv İdarəsi Dövlət Arxivinin Gəncə şəhər filialı. F. 20, iş 11, (s. 4).

Ахмедов Р.Д. (1988). “Раскопки в Гяндже” // Археологические открытия 1986 года. Москва, (544 с.). ISBN 5-02-009406-4.

Bünyadov T.Ə., Rəhimova M.N. və b. Azərbaycan etnoqrafiyası. (2007). 3 cildə, I cild, Bakı: Şərq-Qərb nəşriyyatı.

Cəfərsoylu İ.Y. (1986). İki Gəncə // “Elm və həyat” jurnalı. № 8, Bakı, Elm nəşriyyatı.

Гасанов Э.Л. (2020). “Об изучении историко-религиозных памятников Гянджи как хранителей толерантных ценностей и мультикультурализма” / Gənc tədqiqatçıların III Respublika elmi-praktik konfransının materialları. Bakı, Azərbaycan universiteti. (s. 119-121).

Ergenekon C. (2005). “Tempe keçe sanatında geleneksel süsleme üsulları ve günümüzde bu saneye yönelik yeni yaklaşımlar” / Azərbaycan xalçası və xalq tətbiqi sənəti mövzusunda III Beynəlxalq simpoziumun materialları. Bakı: Elm. (s. 45-46).

Əfkərov Q. (1978). Gəncə şəhərinin məhəllə adları // “Elm və həyat” jurnalı, № 10, Bakı, (s. 27).

Əhmədov F.M. (2007). Gəncənin tarix yaddaşı. Gəncə: Elm nəşriyyatı.

Geneviève Z., Danielle L., Claire K. (2011). Handbook of Multilingualism and Multiculturalism. Archives contemporaines. (p. 377).

Hasanov E.L. (2018). Multidisciplinary basis of historical-ethnographic research of craftsmanship traditions in Ganja city. Warsaw: (Poland), Sp. z.o.o. “iScience”, (100 p.) ISBN 978-83-66216-02-0.

Hasanov S.L., Hasanov E.L. (2018). “Applied features of comparative technical, sociological investigation of historical and contemporary heritage

of Azerbaijan” // International Scientific Journal Theoretical & Applied Science, Issue 1, vol. 57, part 1. (p. 9-16).

Həsənov E.L. (2019). “Gəncənin ənənəvi memarlıq üslublarınınin tədqiqində İmamzadə abidəsinin əhəmiyyəti” // Din araşdırmaları jurnalı. № 2(3), Bakı: Nurlar, (s. 187-198).

Hüseynova S.B. (1987). “Gəncə şəhəri haqqında bəzi etnoqrafik qeyd-lər (XX əsrin əvvəlləri)” / Kirovabadın maddi, mədəni və ictimai həyatına həsr edilmiş II elmi konfransın materialları. Bakı, (s. 37).

Кавказский календарь на 1854 г. (1853). Тифлис, (с. 338-341).

Мамедова Г. (1989). Русские консулы об Азербайджане. Баку, (128 с.).

Məmmədov F.N. XIX əsrdə Gəncə şəhərinin ərazisi, əhalisi və idarəsi (1868-ci ilə qədər) // Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyasının Xəbərləri (Tarix, fəlsəfə və hüquq seriyası), 1976, № 3, (s. 30-37).

Mooney C.A. (2011). Culture clash: an international legal perspective on ethnic discrimination. Ashgate Publishing, Ltd. (p. 13).

Muradov V.H. (1983). Orta əsr Azərbaycan şəhərləri. Bakı: Maarif nəşriyyatı, (155 s.).

Mustafayev C.M. (1998). Orta əsrlərdə sənətkar təşkilatları // Cahan jurnalı, № 4, (s. 17-21).

Mustafayev A.N. (2001). Azərbaycanca sənətkarlıq. Bakı: Altay.

Nemət M.S. (1992). Azərbaycanca pirlər. Bakı: Azərənşr.

Poulmarc’h M., Laneri N., Hasanov, E.L. (2019). “Innovative approach to the research of ethnographic-archaeological heritage in Ganja based on materials of kurgans” // International Scientific Journal Theoretical & Applied Science, Issue 09, vol. 77, part 4. (p. 341-345). Doi: <https://dx.doi.org/10.15863/TAS.2019.09.77.60>.

Пачкалов А.В. (2011). “Неопубликованный клад золотых византийских и мусульманских монет из Археологического музея Гянджи” / Современное состояние и перспективы развития музеев: Материалы Международной научной конференции. Баку, (с. 81-82).

Salamzadə Ə.R. (1977). Azərbaycan incəsənəti. Bakı: Maarif nəşriyyatı.

Smith W., Hasanov E.L. (2013). “Importance of handicraft traditions in investigation of history of urban culture in Ganja” // International Scientific Journal Theoretical & Applied Science, Issue 11, vol., 7, (p. 61-66). doi: <http://dx.doi.org/10.15863/TAS.2013.11.7.10>

The dawn of Art. (1974). Leningrad: Aurora Art Publishers, (196 p.).

Челеби Э. (1983). Книга путешествий, вып. III, Москва, (с. 114–120).

Эфендиев О.А. (1981). Азербайджанское государство Сефевидов. Баку: ЭЛМ, (306 с.).

д.ф. по истории Эльнур Гасанов

ЗНАЧЕНИЕ ПАМЯТНИКА СЕБЗИКАР ГОРОДА ГЯНДЖИ В ИССЛЕДОВАНИИ ТРАДИЦИЙ КУЛЬТУРЫ ТОЛЕРАНТНОСТИ

РЕЗЮМЕ

В данной научной работе кладбище Себзикар, важный средневековый памятник города Гянджи, был исследован с историко-этнографической точки зрения. Данное кладбище, находящееся на территории древнего квартала Себзевад, является историко-архитектурным комплексом местного значения. На территории кладбища сохранилось множество исторических образцов материального и ремесленного наследия, а также эпиграфических источников - древних надгробных надписей и надгробных надписей более позднего времени. История этого важного памятника насчитывает более пяти веков. На территории кладбища находится более ста гробниц и могил. Среди них особое значение имеют гробницы и могилы потомков выдающихся родов города. Ценность и значение этого древнего памятника истории рассматривается в статье в контексте богатых исторических и культурных традиций Гянджи, а также в контексте традиций мультикультурализма и толерантности города. Наряду с древними гробницами, сохранившимися в этом уникальном историко-архитектурном комплексе до наших дней, на основе различных письменных и исторических источников, научных работ, архивных документов были изучены и характерные особенности постепенно разрушенных гробниц. В данной научной статье на базе академических источников исследуется ценность памятника Себзикар как важного примера общеисламской духовной и материальной культуры, музея под открытым небом и материального источника для изучения традиций толерантности в Гяндже, а также его роль и значение в развитии местных архитектурных и ремесленных традиций, которые являются важными показателями городской культуры.

Ключевые слова: Азербайджан, Гянджа, мультикультурализм, кладбище Себзикар, архитектура, толерантность.

Assist. Prof. Elnur Hasanov

IMPORTANCE OF GANJA SEBZIKAR MONUMENT IN THE STUDY OF TOLERANCE CULTURE TRADITIONS

ABSTRACT

This paper investigates Sebzikar grave-yard as an important medieval monument of Ganja city from the historical and ethnographic point of view. Located in the ancient quarter Sebzevad, this cemetery is a historical and architectural complex of local importance. Grave-yard has preserved many material and cultural samples, historical sources - tombstones, epitaphs, ancient tombstones - epigraphic sources. This significant monument has a rich history of more than five centuries. There are more than one hundred tombs and graves in Sabzikar grave-yard. Among these monuments, tombs and graves of the descendants of the city's outstanding clans have the main importance. For the first time in this research, significance of Sebzikar monument was studied in investigation of multicultural values in Ganja city, which has an ancient and rich historical past, as well as in the formation and preservation of the traditions of a culture of peaceful coexistence - tolerance. Along with the ancient tombs preserved in this unique historical and architectural complex to this day, the characteristic features of the gradually destroyed tombs were studied on the basis of various written sources, scientific works, archival documents and historical sources. The importance of the Sebzikar monument as an important example of pan-Islamic spiritual and material culture, an open-air museum, its significance as a material source in the study of tolerance traditions in Ganja, as well as in the development of architectural and local craft traditions, which are the important indicators of urban culture, were also investigated in scientific article based on academic sources.

***Keywords:** Azerbaijan, Ganja, multiculturalism, Sebzikar grave-yard, architecture, tolerance*

Çapa tövsiyə etdi: f.f.d., dos. A.Q.Qafarov

HUNTİGTON'UN MEDENİYETLER ATIŞMASININ ARKA PLANI OLARAK MEDENİYETLER İTTİFAKI

*Sinan Azimov,
İstanbul Üniversitesi Doktora Öğrencisi
azimov.senan@gmail.com*

ÖZET

Amerika asıllı siyaset bilimcisi Samuel Huntington'un "Medeniyetler atışması" büyük bir tartışmalara neden oldu ve yazar, kültürlerin büyük ölçekte mücadelesinin, zamanla dünyadaki istikrarlı ülkelerin hegemonyasının kurularak, bir kültür birliğine dönüşeceği konusunda uyarıyor. Yazarın teorisindeki temel koşulu olarak ülkeler arası kutupların güçlü ve zayıf yönleri arasında sınıflandırılması ve bu teorilere göre dünyadaki mücadele noktalarının tanımlanmasını belirte biliriz. Aslında tezin en büyük koşullarından biri de bu kutuplar arasındaki istikrarsız ülkelerin, küreselleşmenin bir sonucu olarak seçtikleri tarafa dayalı bir kültür birliğinin inşasında ana nesne haline gelmesidir. Uzun vadeli planlamaya dayanarak teori mücadelelerden ittifak ve yapılar, sosyal birliklere, farklı kültürlerden insanlara, millet ve dinlerden oluşan birlik ve diyalog merkezli dinler arası diyalog aşamasına geçiş için temel oluşturur. Bu anlamda araştırmamız tartışmanın konusunu ve kültürlerin mücadelesine karşı hükümleri doğrulayan sosyolojik araştırmalara dayanmaktadır. Sonuç olarak elimizde olan veriler kültürlerin mücadelesi, dünya zenginliklerinin paylaşılması, yüzlerce yıllık haritaların çizilmesi ve bölgelerin sıcak noktalarla ayrılmasını kanıtlayan sonuçlar sergilemektedir. Hegemonlar tarafından çizilen, her şeyden önce politik ve ideolojik kalemlerle çizilmiş haritalar, uzun süre devam eden teori temelli teklifin büyük bir parçasıdır. Her şeyden önce teoriden bahis edilmiş ve bu düşüncenin dünyadaki kutuplaşmalarda kilit bir rol oynadığı ifade edilmiştir.

***Anahtar Kelimeler:** Huntigton, Medeniyetler atışması veya İttifakı, Dinler arası Diyalog*

Giriř:

Samuel Huntigton'un "Medeniyetler atıřması" teorisini özetlerken bu çatıřmanın iki bazda gerçekleřeceđini dile getirerek kısaca řu řekilde özetlemektedir. "Benim faraziyem řudur ki; bu "Yeni dünya"da mücadelenin esas kaynađı öncelikle ideolojik ya da ekonomik olmayacak. Beřeriyet arasındaki byk bölünmeler ve hkim mücadele kaynađı kültürel olacak. Mill devletler, bu "Dünya'daki hadiselerin yine en güclü aktörleri olacak, fakat küresel politikanın asıl mücadeleleri, farklı medeniyetlere mensup grup ve milletler arasında meydana gelecek." Huntington'a göre; bundan sonra Dünya'daki mücadelenin esas kaynađını ideolojik veya ekonomik faktörler deđil de kültürel nedenler oluřturacaktır. Mill (Ulus) devletler, az da olsa önemini yitirecek ve bu "Dünya'daki mücadelelerin temelinde, farklı medeniyetlere sahip milletler (gruplar) yer alacaktır" (Huntington 2002). Bu grupları dünyanın savař bölgeleri, özellikle sođuk savař döneminden sonra çatıřma noktaları olarak ele alması tezin o döneme kadar yařanan olayları göze almadıđını da ifade etmektedir.

Richard Falk, Huntington'un tezin deđerlendirirken "medeniyetlerin atıřması" konusundaki iddiasının kısmen bu gibi mevzularda Batı'yı bir kenara ayıran kültürel bölünmeye dayanmakta olduđunu ve dikkat ediniz Huntington; "Batı Aydınlanması" modelinin evrensel geçerliliđini iddia etmemekte, böylece gelmekte olan müstakbel "atıřma" konusundaki iddiasına rađmen medeniyetler arası tolerans sergilemektedir (Folk 2013, 163). Bu anlamda tezin uluslararası iliřkilerde stratejik ortaklıkların oluřması ve aynı zamanda dinler arası diyalog gibi yeni süreçlere yerini devir edeceđini dile getirmektedir.

Huntington'a Göre Medeniyetler atıřması

Huntington'un tezi içerisinde "Medeniyetler atıřması"nın Arka Planı olarak bir Batı gc dengesinin daha ireli sayfalarda gerçekleřtirmek istediđi medeniyetler ittifakını da dile getirmektedir (ađlar 2003, 32). Tezinin tarih sınırlaması, belirli ülkeler bazında örneklerle özellikle 7 (yedi) medeniyet ayırımında İslm Dünyası ve Müslümanları nerdeyse Orta Dođu ve Balkanlarda düzensizliđin, kargařanın sebepkarı gibi göstermesi çatıřmanın sadece ekonomik, ideolojik deđil aynı zamanda dini motiflerde de gerçekleřtiđini ifade etmektedir (Gölbařı 2007, 163). Bařka din mensuplarının zorunlu din deđiřtirilmelerine, din propagandasına bile karřı çıkan (Olgun 2008, 301) bu idarecilik sürecinin de tez içerisinde yer almaması bu düřünce kapsamında farklı uygarlıkları kendisinde bulunduran ve bir kaos oluřmayan deđiřik kimlikleri birleřtiren Osmanlı İmparatorluđu'nu yok sayması, Türkiye

eksenli kararsız ülke niteliğinde örnekleme de taraflı değerlendirmenin bir başka tezahürüdür.

Çatışma sınırlarını, zararlarını ve eksik taraflarını da dile getirerek farklı medeniyet ve kültür temsilcilerinin diyalog, ittifak sınırlarında yaşamalarını, (Evkuran 2008, 3-8) bu ittifakların dinler arası, kültürler arası, medeniyetler arası bazda gerçekleştirerek sonuç itibariyle bir düzen halinde ve özellikle güç dengesinin kararsız ülkeler üzerinde istikrarlı ülkelerin hegemonyasını da kabul etmek veya ettirmekten de geldiğini kurgulamaktadır (Etinger 1969). Huntigton'un ifade ettiği gibi "Yaklaşan çağda medeniyetler arası büyük savaşlardan kaçınmak, çekirdek devletlerin diğer medeniyetlerin çatışmalarına müdahale etmekten uzak durmasını gerektiriyor. Bu, kimi devletlere, özellikle de ABD'ye kabullenmesi kesinlikle zor gelecek bir hakikat. Çekirdek devletlerin diğer medeniyetlerin çatışmalarına müdahale etmekten uzak durmaları gerektiğine ilişkin bu çekimserlik kuralı, çok medeniyetli, çok kültürlü bir dünyada barışın birinci koşuludur. İkinci koşul ise, çekirdek devletlerin medeniyetlerinin devletleri veya grupları arasındaki fay hattı savaşlarını kontrol altına almak veya durdurmak için birbirleriyle müzakerede bulunmalarını öngören ortak arabuluculuk kuralıdır" (Huntigton 2002-2005). Tabii ki bu ittifaklar belirli gerekçelere göre olumsuz sonuçlandığı gibi, olumlu sonuç da oluştura bilir¹¹. Stratejik ortaklıkla belirli bir mesafe kat etmek için tarih boyu farklı uçları paylaşan devletlerin birlikteliği tarafların güç dengesine göre değişken olduğu gibi, aynı kimlik, çıkar, bölge pozisyonu benzerliği ile aynı amaçlara yönelik de olmuştur.

Barış Sürecinde Medeniyetler Çatışması

Aslında medeniyetler çatışması tezinin ters bakış teorisi bir kargaşa içinde barış, mali kaynakların insan hakları kapsamında sömürülmesi eşliğinde demokrasi kavramına farklı bir değer kazandırmıştır. Zamanla bu kavram Irak'ta, Afganistan'da ve Huntigton'un ifade ettiği gibi savaş bölgeleri oluşturan Müslüman ülkeleri sınırlarında ABD ve Batının çıkarları uğruna kullanılmıştır. Bu bakıma Batı'nın, özellikle Amerika'nın, meşru bir hükümetin yegâne temeli olarak demokrasi üzerine vurgu yapması;

- Batılı demokrasi çeşitlerinin örtülü laikliği;
- Hâkim küresel güçlerin ideolojik bir aracı olarak "demokrasi";

¹¹ Alptekin Dursunoğlu 2005, *Stratejik ittifak: Türkiye İsrail ilişkilerinin öyküsü*, İstanbul: Anka Yayınları, Füsun Türkmen, *Kırılğan ittifaktan "model ortaklığa": Türkiye-ABD ilişkileri*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2012, Ian Almond, *İki din tek bayrak: Avrupa'nın savaş meydanlarında Müslüman-Hristiyan İttifakları*, çev. Gül Çağalı Güven, Doğan Kitap, İstanbul, 2013

• Demokrasi ve politik kültür: Seçim sonuçları geri götürebilir (İsrail’de Netanyahu’nun zaferi); vatandařlara yanlıř sinyaller gönderilebilir (Bir Amerikan bařkanı bir nc Dünya ülkesini rastgele bombalamakla anında popüler hale gelebilir, mesela sathi delillere dayanarak bildiĐimiz kadarıyla son Afganistan ve Sudan bombalamaları böyledir.) Küresel düzeyde demokrasi iki seviyede: Küresel sivil toplumun yükseliři uluslar üstü sosyal glerin rolü ve Birleřmiř Milletlerin demokratikleřmesi süreciyle belirgin hale gelmektedir (Folk 2000, 159-160).

Bu bakımdan medeniyetler ittifakı gibi izlenen yeni süreç sadece Birleřmiř Milletler’le yetinmedi, akabinde Avrupa BirliĐi- siyasi ve ekonomik bir örgüt olarak Avrupa Ekonomik TopluluĐu’na yeni görev ve sorumluluk alanları yüklenmesiyle kurulmuř oldu, Dünya Ticaret rgt çok taraflı ticaret sisteminin yasal ve kurumsal organı, WTO hkmetlerin iç ticaret yasalarını ve düzenlemelerini nasıl yapacakları hususunda yasal bir ereve ortaya koymakta, toplu görüřmeler ve müzakereler yoluyla ülkeler arasında ticari iliřkilerin geliřtirildiĐi bir platformdur¹², Uluslararası Para Fonu (IMF-İnternational Monetary Fond) küresel finansal düzeni takip etmek, borsa, döviz kurları, ödeme planları gibi konularda denetim ve organizasyon yapmak, aynı zamanda teknik ve finansal destek saĐlamak gibi görevleri bulunan uluslararası bir organizasyondur,¹³ Kuzey Atlantik Antlařması’na (NATO) dayanarak kurulan ve farklı dönemlerde 16 ülkenin daha katıldıĐı uluslararası askerî ittifak. Örgüt yeleri herhangi bir dıř gten gelebilecek saldırıya karřı ortak savunma yapmaktadır.¹⁴ İfade olunan örgütler bu ařmanın en belirgin aktörleri ve en gerekli pozisyonu alan faktörleridir.

¹² DT (World Trade Organization) WTO, 1 Ocak 1995’te kurulmuřtur. Uruguay Round’a taraf olan lkeler 15 Aralık 1993’te görüřmeleri tamamlamıř ve Fas’ın Merakeř kentinde Nisan 1994’te “Nihai Karar” bakanlar tarafından imzalanmıřtır.

¹³ 1944 yılında ABD’nin New Hampshire eyaletindeki Bretton Woods’da kurulan ve 1947’de fiilen çalıřmaya bařlayan milletlerarası ekonomik meselelerle uĐrařan bir teřkilattir. IMF "küresel para iřbirliĐi, finansal istikrarı saĐlamak, uluslararası ticareti kolaylařtırmak, yüksek istihdam ve sürdürülebilir ekonomik büyümeyi teřvik ve dünya çapında yoksulluĐu azaltmayı teřvik etmek için çalıřan, 188 ülkenin ye olduĐu organizasyondur. Kuruluřun belirtilen hedeflerinde, demeler dengesi ihtiyaçlarını karřılamak için ye ülkelerin mali kaynaklarını kullanılabilir hale de getirmekte dhil olmak üzere uluslararası ekonomik iřbirliĐi, uluslararası ticaret, istihdam ve döviz kuru istikrarını teřvik edilmesi olarak tanımlanmaktadır. IMF’nin merkezi ABD’de, Washington, DC’de bulunmaktadır.

¹⁴ 4 Nisan 1949’da 12 ülke tarafından imzalanan Kuzey Atlantik Antlařması’na dayanarak kurulan ve farklı dönemlerde 16 ülkenin daha katıldıĐı uluslararası askerî ittifak. Örgüt yeleri herhangi bir dıř gten gelebilecek saldırıya karřı ortak savunma yapmaktadır. NATO’nun merkezi, örgütün Kuzey Amerika ve Avrupa’daki 28 üyesinden biri olan Belçika’nın bařkenti Brüksel’de bulunmaktadır. 22 lke NATO’nun "Barıř İçin Ortaklık" adlı giriřiminde yer alırken 15 ülke kurumlař-

Uluslararası Bağlamda Medeniyetler Çatışması

Tezi uluslararası bağlamda değerlendirmiş olursak, yakın dönem uluslararası ilişkiler teorisyeni Hedley Bull, uluslararası ilişkilerle ilgili Batılı anlayışların üç felsefi dayanağı olduğunu ileri sürmüştür. Bu üç dayanağın her birisi kural koyucu olduğu kadar tanımlayıcıdır da. Bunların hepsi yukarıdaki sorulara farklı cevaplar vermiştir. (Bull 1977, 22-24) (1) Hobbes'çu ya da "gerçekçi" paradigma, uluslararası ilişkileri bağımsız, kendine güvenen devletlerin, uluslararası kuralların ve ahlakın olmadığı ve işbirliğine muhalif olduğu bir çevrede güç ve prestij mücadelesi yaptıkları doğal bir durum olarak tasvir eder. (2) Grot'çu ya da "uluslararasıcı" gelenek, uluslararası ilişkileri egemen fakat ekonomik, askeri, hukuki ve siyasi açılardan kapsamlı bir karşılıklı dayanışmayla karakterize edilen bir çevrede hareket eden devletlerin mücadele alanı olarak tanımlar Ahlaki düşüncelerin gerçekleşme ihtimali bu çevrede daha kuvvetlidir; çünkü gelişmemiş uluslararası toplumun ortak değerleri, çıkarları ve kurumları mevcuttur. (3) Kant'çı ya da "evrenselci" yaklaşım, mevcut devlet-tahakkümlü uluslararası sisteme karşı kozmopolit bir seçeneği ortaya koyar. Bu yaklaşım, devletlerin ve ulusal sınırların hiçbir ahlaki önemi olmadığını öne sürer (*per se*) ve artan evrensel karşılıklı dayanışmanın devlet yerine ferd'in ahlaki önceliği üzerine kurulmuş uluslararası bir toplum hedefinin pratik bir sonucu olarak kavranabileceğine inanır (Hashmi 1993, 103).

Küreselleşme Kapsamında Medeniyetler Çatışması

Medeniyetler Çatışmasıyla gündeme gelen küreselleşme sürecini Bauman şöyle ifade eder: "Dünya çapında çok büyük bir değişimi ifade eden küreselleşme, çağımızın başat karakteristiği olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamda küreselleşme, istikrardan ziyade karmaşıklık, hareketliliği, düzensizliği istikrarsızlığı besleyen bir süreçtir." Bauman'a göre adına küreselleşme denen süreç veya fenomen, ayrıcalıkların ve mahrumiyetlerin, servetin ve yoksulluğun, kaynakların ve acizliğin, gücün ve zaafın, özgürlük ve kısıtlanmanın yeniden bir hiyerarşik yapılanmasıdır. Bu görüş bugün bir on veya onbeş yıl öncesine göre daha da doğrudur (Okumuş 2008, 36).

Küreselleşme çerçevesinde Dünya dinlerinin evrenselliği en çok gündeme alınan ve tartışılan hususlardandır. Bilindiği gibi evrensel dinler, zaten bütün insanlığı, bütün bir dünyayı, dünya toplumlarının tamamını muhatap alan, tüm dünyaya hitap eden, bütün insanlığa mutluluk çağrısı yapan dinlerdir. Dolayı-

sıyla küreselleşme, kelimenin evrensellik anlamında yeni bir şey değildir. Ancak tabii ki küreselleşme, evrensellik anlamının ötesinde başka anlamlar ve imalar taşımaktadır. Başka bir ifadeyle dinlerin evrenselliğiyle modern küreselliğin evrensellik anlayışı aynı değildir, dünya dinlerinin tabir caizse evrensellik anlamında globallik iddiaları ile globalizmin globallik iddiası aynı anlam içeriklerine ve aynı fiili duruma sahip değildir. Tarihsel olarak ikisinin benzeştiği, hatta örtüştüğü durumlar olsa bile, globalizmin insanlar için büyük olumsuz imalar taşıdığı bilinmektedir (Okumuş 2008, 40).

Tarihe bakıldığında yukarıda söylenenlere ilave olarak - Normal Daniel ve Huston Smith yerinde söyledikleri gibi İslam, şiddete Hıristiyanlıktan daha fazla başvurmamış, savaşmamıştır. Savaşları da kendi bağlamlarında değerlendirmek gerekir. İslam başka dinden olanlara, farklı medeniyet ve toplum insanlarına bir tür sığınak olmuştur. Müslümanlar, anadoluyu islamaştırırken insanlara zor ve şiddet uygulamaz, onları dinlerinde serbest bırakırken - örneğin, anadolu topraklarındaki Hıristiyanlar bugün dahi varlıklarını sürdürüyorlar. Batılılar, Hıristiyanlık adına girdikleri topraklarda yaşayan toplumları, örneğin İspanyaya Müslüman ve Yahudileri öldürmüş, sürmüş veya zorla Hıristiyanlığa döndürmüşlerdir. Müslümanların yayıldıkları alanda, müslüman olmayanların bugün ulus devlet çatısı altında kendi dinleriyle birlikte yaşamaları, İslamın müslüman olmayanlara yaklaşımını anlamak bakımından son derece önemlidir. Bugün de müslümanlar kendi hallerine bırakılmaları durumunda görece kısa zamanda dünyaya barışı yayabilirler (Okumuş 2008, 51).

Dinlerarası Diyalog Açısından Medeniyetler Çatışması

Dinlerarası diyalog kapsamında bir incelemeğe yer vermiş olursak, İngiltere'de yerel otoriteler ve dinlerarası diyalog alanında yaptıkları çalışmada Anjun Anvar ve Chris Chivers, Samuel P. Huntigtonun "Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması" nda benimsediği yaklaşımı başlangıç noktası olarak almışlar ve ciddi biçimde eleştirmişlerdir. Çok kimlikli bir yaklaşımdan yana tavır alarak Huntigtonun algılama farklılığından kaynaklanan dünya görüşleri arasındaki savaşla ilgilendiğini vurgularlar. Bu esas olarak dini inanç çatışmasına dayalıdır. Huntigtonun çizdiği, tek kimlik özelliği inanç paradigmasıdır. Neden bir kimlik bir başkası değil? Birileri bu tür indirgemeci araçları etrafa yayarsa, tabii ki dünya büyük bir kolaylıkla yönlendirilebilir. Onların görüşüne göre, Huntigtoncu yaklaşım ve paradigma sadece basitleştirilmiş değil aynı zamanda "tehlikeli"dir, çünkü yerel temsilciler ve yerel kamu yönetimlerinin sadece dini olmayıp diğer bir çok kimlik kaynaklarınca beslenen çelişkiler ve ayrılıklar gerçeğine rağmen dini topluluklara karşı tutumlarını etkiler. Anvar ve Chivers bu yaklaşıma genel bir anlayışı körükler, bizim deneyimimizde yerel

yönetimlerdeki birçokları arasında din, problemin bir parçasıdır, çözüm değildir. Onlar iddia ediyorlar ki, makro seviyede yayılan medeniyetler çatışması mikro seviyelerde etkileri olur, çünkü bu dar görüşlü insan önyargısını geçerli hale getirir ve derinleştirir (Palard 2008, 26).

Genel olarak diyalog kelimesi dilimize Fransızcadan geçmiştir, kelimeye yüklenen Batı dillerindeki anlamlarının yanında, anlaşma, uyum sağlama veya bu yolda yapılan çalışmalar demektir. Diğer bir tanıma göre diyalog iki veya daha fazla kişiyi bir araya gelerek belirli konular üzerinde konuşması, görüşmesi, bu vesileyle bir-birleriyle kaynaşması ve ortak noktalar üzerinde anlaşmasıdır. Bu açıdan diyalog için doğrudan doğruya insan eksenli bir faaliyettir diyebiliriz. Daha geniş anlamda ise diyalog, farklı ırk ve kültürlerden insanların, medeni ölçüler içerisinde bir biriyle konuşma, anlaşma yoludur. Mehmet Aydın'ın ifade ettiği gibi kendisine has ifadeleriyle Dinlerarası Diyaloğun anlamı şudur. Diyalog dinlerin önemli yönlerinin, yani doğrudan doğruya bugünün sorunlarıyla ilgili yönlerinin ele alınmasını, incelenmesini ve onların bir bakıma yeniden anlaşılmasını ve yorumlanmasını muhteva edinir (Yavuz 2004, 15-17). Karl Jaspers bu karşılıklı etkileşimi tarafların benzer olmaması nedeniyle farklılığın taraflardan birinin kendini tam ifade edememesiyle dialog kavramını ortaya koymaktadır. Sen ve ben düşünce tarzımızla farklılık arz etmezsek, dialog kurmamız da anlamsız olur (Pramenkovic 2011, 115). Seyyid Hüseyin Nasır ise diyalogu camı açılan bir yapıya benzetir, sadece her yapının duvarları olduğu gibi, diyalogun da sınırları vardır söylemektedir.

Bu çerçevede “dinler arası diyalog” kavramına yönelik üç yaklaşım incelenmektedir. Bu yaklaşımların radikal olanı, diyalog fikrini bir misyonerlik metodu olarak kabul eder. Bu çalışma aynı şekilde diğer din mensuplarına diyalog içinde olan dine kazandırmak ve propaganda faaliyetini devam ettirmektir. Çoğu zaman tarafların samimi olmaması nedeniyle gereken sonuca varılmamaktadır (Olgun 2008, 177-195). Fakat diğeri diyalogun Türkiye’de dinler arasında sosyal adalet, hoşgörü ve barış için gerekli olduğuna vurgu yapar. Son yaklaşıma göre ise, inananlar arasında diyalojik bir ilişki için gereklidir. Bu yaklaşıma göre diyalog, bireysel seviyede yapılmalıdır (Alıcı 2009, 238).

Arap Baharında Medeniyetler Çatışması

Medeniyetler çatışmasının en son yapılanması olan Arap Baharı olayını da tezin arka planında incelemiş olursak, bahsi geçen toplumsal devrim veya yapılanma hareketini tetikleyen Batıya Arap göçünü durdurma, rejim yenilemesi görünürde okur-yazarlık ve eğitim seviyesinin artması ile eğitilmiş bir sınıfın ortaya çıkması ve Üniversitelerden bilgi ve beklentiler içinde mezun olan gençlerin kendilerinden önceki kuşaktan farklı olarak artan talepler sonucu, var

olan sisteme karřı çıkararak savařabilecekleri dūřuncesi ile oluřmuřtur. Bu orta sınıf, 1980’li ve 1990’lı yıllarda bōlgede demokratik olmadıđını dūřundükleri hōkūmetlere karřı İslami sōylemlerle harekete geçmiřtir. Arap Baharı sūrecinde Arap milliyetçilerini, İslamcılarını, liberallerini ve solcularını egemen diktatōrlüklerle karřı bir araya getiren etmenler, “ođulculuk”, “demokrasi” ve “ōzgūrlük” olmuřtur. Devrim hareketinin, bōlgedeki sorunları kesin olarak ōzeceđi belli olmasa da, bundan sonraki sūrete “Pan-Arabizm”, “İslam” ve “demokrasi” kavramları vazgeçilmez olmuřtur (Demir 2012, 139-140). Tabii ki burada sorgulanacak bir bařka detay baharın oluřmasında Hardt and Negrinin ifade etmiř olduđu İmparatorluđun aygıtı olan sosyal medya imkānlarının sınırlı kullanımı ve bununla yapılanmanın kimin yararına veya zararına olması konusudur (Negri 2001). Őzellikle son dōnemlerde üzerinde durulan Sanal Cemaatleřme, gruplařma temayūlleri bunu daha da belirgin hale getirmektedir (Haberli 2012, 3).

Sonuç

Sonuç olarak ABD siyaset bilim adamı olarak ūn kazanan Samuel Huntington Medeniyetler atıřması tezi, aslında uzun vadeli bir planlamayla suni savař noktaları belirterek oraya ilgi odađını farklı siyasi kavramlarla yođunlařtırmađı, çatıřmaların toplumsal dūzen ve barıřı engellemesi bakımından Batı eksenli örgütlenme, yapılanma sūrecine girilmesini ve Valřtayn’ın Yeni Dūnya Dūzeninde çizmiř olduđu merkez, evre ve yarım evre ūlke yapılanmasını da kanıtlar niteliktedir. Merkez ūlkeleri gibi ifade olunan Batı ve ABD’nin evre ve yarım evre ūlkeleri üzerindeki hegemonyası bu sınıf ūlkelerin sadece merkez ūlkeler için jandarma niteliđinde olduđunu ve Huntington’un da ifade ettiđi gibi kararsız ūlkelerin ‘kararlı’ ūlkelerde istikrarını sađlaması gerekli ki, çatıřma sūreci barıř sūrecine evrilsin.

KAYNAKÇA

Almir Pramenkovic. (2012). Muslims and Christians in the Balkans: Historical Aspect and Contemporary Challenge-Dialogue without Alternative, Milet va Nihel, İstanbul.

Alptekin Dursunođlu. (2005). Stratejik ittifak: Tūrkiye İsrail iliřkilerinin öyküsü, İstanbul: Anka Yayınları.

Davud Yavuz. (2004). Tarih Boyunca Dinlerarası Diyalog, İstanbul: Gūzel Sanatlar Matbaası.

Ejder Okumuş. (2008). Din ve Dünya Barışı, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Uluslararası Sempozyum, İstanbul.

Fusun Türkmen (2012). Kırılğan ittifaktan “model ortaklığa”: Türkiye-ABD ilişkileri, İstanbul: Timaş Yayınları.

Gazi Çağlar. (2003). Uygarlıklar arası savaş miti: dünyanın diğer bölümüne karşı batı, Türkçesi S. Nazlı Kaya, İstanbul: Belge Yayınları, Orjinal kitap adı: Der Mythos Vom Kieg der Zivilisationen.

Hakan Olgun. (2008). Asuri Göçleri ve Kimlik Arayışı, Milet ve Nihal Dergisi, İstanbul

Hakan Olgun. (2008). C-5 Misyonerliğinin Güçlükleri: Chrislam?, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 17.

Haydar Gölbaşı ve Ayhan Dever. (2007). Medeniyetler Çatışması ve Dinler Çatışması: Kendini Gerçekleştiren Kehanet, C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi, c. 8, (ss. 1).

Hedley Bull. (1977). The Anachical Society: A Study of Orderin World Politics [Anarşik Toplum: Dünya Siyasetinde Düzen Çalışması], New York: Columbia University Press.

Huntington Samuel. (2002). “Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması”, İstanbul: Okuyan Us Yayınları.

Ian Almond. (2013). İki din tek bayrak: Avrupa'nın savaş meydanlarında müslüman-hıristiyan ittifakları, çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul: Doğan Kitap Yayınları.

Jacques Palard. (2008). Avrupada Yerel Düzeyde Kültürlerarası ve Dinlerarası Diyalog, Ankara: Semih Ofset Matbaacılık.

Medeniyetler İttifakı: Dinler ve Kültürler Arası Diyalog [Paneli]. (2008). Birlikte yaşama kültürü ve hoşgörü yayına hazırlayanlar Mehmet Evkuran, Çorum: Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Mehmet Alıcı. (2009). Understanding “The Other Attitudes Towards Interriligious Dialogue in Turkey”, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, İstanbul, c. 17.

Mehmet Haberli. (2012). Yeni Bir Örgütlenme Biçimi Olarak Sanal Cemaatler, İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, İstanbul, c.1.

Michael Hardt, Antonio Negri. (2001). İmparatorluk, çev. Abdullah Yılmaz; yay. haz. Taner Tosun, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Richard Folk. (2000). Uluslararası İlişkilerde İdealler ve Gerçekler, Ter. Recep Şentürk, Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi, İstanbul

Richard Folk. (2000). Uluslararası İlişkilerde İdealler ve Gerçekler, Ter. Recep Şentürk, Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi, İstanbul.

Samuel Huntigton. (2002-2005). *Mədəniyyətlər Çatışması və Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması*, İstanbul: Okyanus Us Yayınları.

Sohail H. Hashmi. (1993). "Toward an Islamic Ethics of International Relations: A Research Agenda," *AJISS*, Vol: 10, I.

Yakov Etinger, Ovanes Melikyan. (1969). *İttifaksızlar dünyası*, çev. Yurdakul Fincancı, Ankara: Anadolu Yayınları.

Yeşim Demir. (2012). *Müslüman Kardeşler Örgütü'nün Son Dönemde Orta Doğudaki Etkinliği ve Siyaseti= The Efficiency and Policy of Muslim Brothers Organisation in the Middle East in Recent Years*, *The Journal Academic Social Science Studies*.

Sənan Əzimov

HUNTINGTONUN "MƏDƏNİYYƏTLƏRİN MÜBARİZƏSİ" ƏSƏRİNDƏ MƏDƏNİYYƏTLƏRİN İTTİFAQI MƏSƏLƏSİNƏ DAİR GÖRÜŞLƏRİ

XÜLASƏ

Amerikalı politoloq Samuel Huntingtonun "Mədəniyyətlərin toqquşması" əsəri böyük mübahisələrə səbəb olmuş və zamanla dünyada inkişaf etmiş ölkələrin hegemonluğunun bərqərar edilməsi ilə mədəniyyətlərin böyük mübarizəsinin sonda birliyə çevriləcəyi müəllif tərəfindən irəli sürülmüşdür. Müəllifin nəzəriyyəsinin əsas şərti kimi, ölkələr arasındakı qütblərin güclü və zəif tərəflərinin təsnifatını və bu görüşlərə görə dünyadakı mübarizə nöqtələrinin təyin olunmasını müəyyən edə bilərik. Yazıdakı ən vacib məqamlardan biri də bu qütblər arasındakı qeyri-sabit ölkələrin qloballaşma nəticəsində seçdikləri tərəfə əsaslanan mədəniyyət ittifaqının qurulmasında onların əsas obyektə çevrilməsidir. Uzunmüddətli planlaşdırmaya əsasən qeyd edə bilərik ki, nəzəriyyə mübarizədən ittifaq və quruluşlara, ictimai birliklərə, fərqli mədəniyyətlərdən olan insanlara, millətlər və dinlərdən ibarət birliklərə keçidin əsasını təşkil edir. Bu mənada araşdırmamız mədəniyyətlərin mübarizəsinə qarşı müddəaları təsdiqləyən sosioloji tədqiqatlara əsaslanır. Əldə etdiyimiz məlumatlar mədəniyyətlərin mübarizəsinə, dünya sərvətlərinin bölüşülməsini, yüzillik xəritələrin çəkilməsini və bölgələrin "qaynar nöqtələr"ə ayrılmasını sübut etməkdədir. Hegemon ölkələr tərəfindən çəkilən xəritələr, ilk növbədə, siyasi və ideoloji qələmlərlə cızılmış, uzun müddət davam edən nəzəriyyəyə əsaslanan təklifin böyük bir hissəsidir. Hər

şeydən öncə nəzəriyyədən bəhs edilmiş və bu düşüncənin dünyanın qütbləşmə-sində əsas rol oynadığı bildirilmişdir.

Açar sözlər: Huntigton, mədəniyyətlərin mübarizəsi və ittifaqı, dinlərarası dialoq.

Санан Азимов

ВЗГЛЯДЫ ХАНТИНГТОНА НА АЛЬЯНС ЦИВИЛИЗАЦИЙ В ПРОИЗВЕДЕНИИ «СТОЛКНОВЕНИЕ ЦИВИЛИЗАЦИЙ»

РЕЗЮМЕ

Теория «столкновения цивилизаций» американского политолога Сэмюэля Хантингтона вызвала множество противоречий. Автор выдвинул тезис о том, что с установлением гегемонии развитых стран в мире борьба культур в больших масштабах в конце концов преобразуется в союз культур. Основным положением теории автора является то, что мы можем определить классификацию сильных и слабых характеристик межгосударственных полюсов и на основании этих взглядов - точку борьбы в мире. Одним из главных моментов в статье является то, что нестабильные страны между этими двумя полюсами при построении культурного союза, основанного на характеристиках, которые они избрали в результате глобализации, превращаются в в главный объект. Согласно долгосрочному планированию можем отметить, что теория образует основу для перехода от борьбы к альянсам и структурам, общественным объединениям, людям разных культур, объединениям, состоящим из национальностей и религий. В этом плане наше исследование основано на социологических исследованиях, подтверждающих положения по борьбе цивилизаций. Полученные нами сведения доказывают борьбу культур, распределение мировых богатств, составление многовековых карт и разделение регионов на горячие точки. Карты, составленные странами - гегемонами, нарисованы политическими и идеологическими ручками и являются большей частью предложения, основанного на древнюю теорию. Прежде всего, была рассмотрена теория и заявлено, что эта идея сыграла ключевую роль в поляризации мира.

Ключевые слова: Хантингтон, Столкновение и Союз Цивилизаций, Межрелигиозный Диалог

Sanan Azimov

ALLIANCE OF CIVILIZATIONS AS THE BACKGROUND OF HUNTINGTON'S CLASH OF CIVILIZATIONS

ABSTRACT

The American political scientist Samuel Huntington's *The Clash of Civilizations* caused a great deal of controversy, and the author believes that the struggle of cultures on a large scale caused by the hegemony of the developed countries in the world, will eventually turn into a union of cultures. The main provision of the theory is the classification of cross-country groups between strengths and weaknesses and the definition of points of struggle in the world according to these theories. One of the most crucial moments in the study is that the unstable countries between these poles became the central object for a cultural union based on the side they have chosen as a result of globalization. Based on long term planning, we can conclude that the theory is the basis for the transition from struggles to alliances and structures, social associations, people of different cultures, nationalities and religions to the stage of inter-religious dialogue within unity and dialogue. In this regard, our study is based on sociological research that confirms the subject of the debate, as well as the provisions against the struggle of cultures. The materials we obtained showcase the struggle of cultures, the division of world resources, the drawing of centuries-old maps, and the separation of regions by hotspots. The maps drawn by the hegemon countries were prepared with political and ideological mindsets and are a large part of a long-standing theory-based proposition. The theory was primarily discussed, and it was stated that this struggle played a key role in the polarization of the world.

Keywords: *Huntington, The Clash and Alliance of Civilizations, interreligious dialogue*

Çapa tövsiyə etdi: f.f.d., dos. A.A.Qafarov

ЗНАЧЕНИЕ ЭМПАТИИ В МЕЖГРУППОВЫХ КОНФЛИКТАХ

Сабина Будагова,

Бакинский Государственный Университет

Докторант кафедры психологии

budaqova.sabina@mail.ru

РЕЗЮМЕ

На протяжении всей истории человечества проблема межгруппового конфликта является неотъемлемой частью взаимоотношений в обществе. В надежде на мирное урегулирование конфликтных ситуаций, ученые разных областей науки занимаются активным изучением данной проблематики. Эмпатия получает все большее внимание исследователей при изучении межгрупповых отношений. Большая часть исследований в данном научном направлении сосредоточена на потенциале вмешательств, которые вызывают эмпатию, для улучшения межгрупповых отношений и уменьшения межгрупповых предубеждений. Актуальность данной проблематики обусловлена необходимостью устранения множества общественных и политических конфликтов, как на уровне малых, так и на уровне больших групп. В приведенной статье анализируется возможность урегулирования межгрупповых конфликтов на основе применения механизма эмпатии. Мы даем определение термина, основываясь на исторически последовательном контексте. Далее раскрывается сущность двух противоположных по сути эмоций: дистресс и эмпатия. Так, эмпатия несет в себе альтруистический подтекст, а эмоция дистресса, наоборот, эгоистический. Данные утверждения подтверждаются рядом приведенных в статье экспериментов. Далее рассматривается механизм межгрупповой эмпатии как один из первых и наиболее важных шагов в мирном разрешении межгрупповых конфликтов, а также анализируются условия, предшествующие возникновению эмпатии. Батсоном выявлены четыре основных состояния, которые называются эмпатией в исследованиях межгрупповых конфликтов, а также эффекты, которые они проявляют. Также в статье описана модель, которая приводит к улучшению отношения к противоположной стороне в конфликте. Эмпатия, в своем истинном понимании, дает возможность надеяться на мирное урегулирование множества конфликтов, как масштабного значения, так и на уровне малых групп.

Ключевые слова: *эмпатия, межгрупповой конфликт, дистресс*

Введение

В последнее время возросло число психологических исследований посвященных различным аспектам проблемы эмоций. В данном контексте особое внимание привлекают исследования, посвященные проблеме эмпатии. Одним из новых направлений является изучение эмпатии в контексте психологии разрешения межгрупповых, межиндивидуальных конфликтов. Мирное преодоление и разрешение конфликта оказывается возможным в том случае, когда удается «примирить» участников с разными картинками мира. Использование эмпатии для разрешения этой проблемы является одним из перспективных направлений исследований в психологии. Остановимся более подробно на понятии «эмпатия».

Определение термина «эмпатия»

Эмпатию можно рассматривать с разных позиций и точек зрения. По мнению Стотланда и его коллег, дискуссии об эмпатии могут даже восходить к «истокам философской мысли». Несмотря на долгую историю, эмпатия не является четко определенным понятием. Можно заключить, что существует столько же ее определений, сколько и авторов в данной области. (Cuff B., Brown S.J., Taylor L. and Howat D. 2014, 3). Исследователи, специализирующиеся в области биологии, используют этот термин для обозначения любой формы резонансного воздействия, которое может быть продемонстрировано у разных видов с первых дней жизни, в то время как философы-теоретики предпочитают термин для обозначения сложных и интенциональных состояний, которые требуют значительного познания, являются уникальными для человека и появляются поздно в развитии. (Preston S.D., Hofelich A.J. 2017, 4). В 1909 году Титченер в русле феноменологии выдвинул термин «*Empfuhlung*», который с немецкого языка был переведен как эмпатия. Эмпатия обозначала процесс интуитивного проникновения в объект или событие для того, чтобы «увидеть» его со стороны. К 1950 году термин стал приобретать более когнитивное значение, а точнее говоря, четкое и беспристрастное понимание точки зрения другого человека в какой-либо ситуации. С 1960 года эмпатия приобрела более эмоциональное значение – «понимание точки зрения другого». По мере роста интереса к феномену эмпатии росло и число интерпретаций. С 1970 года эмпатия получила еще более узкое определение: «набор конгруэнтных эмоций, сфокусированный на другом человеке, который находится в состоянии

нужды». (Batson C.D., Fultz J. and Schoenrade P.A. 1987, 20-39). Данное определение используется в науке по сей день, и нам оно кажется наиболее емким и актуальным. Для более четкого раскрытия этого определения мы рассмотрим его с четырех сторон. Во-первых, *конгруэнтность* в данном контексте относится не к конкретному содержанию эмоции, а к валентности - положительной, когда воспринимаемое благосостояние другого человека является положительным, и отрицательной, когда воспринимаемое благосостояние отрицательное. Во-вторых, данное определение эмпатической эмоции достаточно широко, чтобы включить в себя чувство эмпатической радости от счастья другого. В-третьих, эмпатическая забота - это не единичная дискретная эмоция, а целое «созвездие» эмоций. Оно включает в себя чувства сочувствия, сострадания, душевного равновесия, нежности, печали, грусти, расстройства, дистресса, беспокойства и горя. В-четвертых, эмпатическая забота ориентирована на другого, в том смысле, что она включает в себя чувство к другому – чувство сочувствия, сострадания, сожаления, беспокойства и другие. (Batson C.D. 2011, 11)

Различия между понятиями «дистресс» и «эмпатия»

Как описано выше, эмпатия является эмоцией, нацеленной на чувства другого человека при восприятии его в состоянии нужды. Существуют, как минимум, две конгруэнтные реакции при восприятии другого человека в состоянии нужды: дистресс/страдание (встревоженный, расстроенный, взволнованный, обеспокоенный, смущенный) и эмпатия (сочувствующий, сострадательный, нежный, теплый, добрый). Исследования показывают, что эти два процесса имеют разные мотивационные условия. Дистресс пробуждает эгоистические наклонности, тогда как эмпатия, наоборот, альтруистические. В состоянии эмпатии вы стараетесь помочь без необходимости получения внешней выгоды. Здесь целью является улучшение благосостояния другого человека. С другой стороны, в состоянии дистресса человек хочет избавиться от своих страданий. Представьте себе солдата, который спасает на войне боевого товарища. У него при этом могут быть совершенно разные намерения: предвосхищение чувства вины, желание получить награду, нежелание дать другому умереть. Во всех этих случаях он удовлетворяет свою эгоистическую нужду. Однако если он хочет уменьшить дистресс другого человека, его намерения становятся истинно альтруистическими.

Утверждения Хоффмана (Hoffman M.L. 1981, 41-63) суммируют традиционное представление о дистрессе и эмпатии: «Эмпатия воспол-

няет пробел между альтруизмом и эгоизмом, поскольку она обладает способностью превращать несчастье другого человека в собственное переживание»; «Дистресс является неприятным чувством, и помочь жертве – это наилучший способ избавиться от него».

У. Макдугалл (McDougal W., 1908) выразил свою точку зрения по поводу эмпатии в Архаичной концепции. Он предполагал, что существуют количественные различия между разными эмоциями. Более того, он предполагал, что разные эмоции побуждают к разным целям и, следовательно, основаны на разных видах мотивации. Данная концепция может быть выражена в следующем образом:

Дистресс другого →:	
Эмоция, замещающая дистресс → эгоистическая мотивация для уменьшения дистресса → поведение (возможно, помогающее), направленное на уменьшение собственного дистресса	Эмоция, замещающая эмпатию → альтруистическая мотивация для уменьшения дистресса другого → поведение (помогающее) для уменьшения дистресса другого человека

Таблица 1. Архаическая концепция замещающих эмоций и соответствующей мотивации.

У.МакДугл, также разделяя архаическую концепцию, верил в то, что разные эмоции вызывают разные мотивы, определяемые разными инстинктами. Данные взгляды также различают мотив помощи при дистрессе и эмпатии. Мотивация, необходимая для дистресса - эгоистическая, а необходимая для эмпатии - альтруистическая. У. МакДугл в своей концепции считал, что существует «эмпатическая боль» и «нежная эмоция». Первая соответствует дистрессу, а вторая - эмпатии.

Для подтверждения того, что дистресс и эмпатия являются противоположными эмоциями, Д. Батсон и его коллеги провели эксперименты (Batson C.D., Fultz J. and Schoenrade P.A. 1987, 19-39). На первом этапе посредством факторизации были отобраны по восемь прилагательных, характеризующих дистресс, и шесть прилагательных, характеризующих эмпатию, что свидетельствовало о разнице в переживаемых эмоциях. Так, к эмоциям, переживаемым при дистрессе, относятся прилагательные «встревоженный», «расстроенный», «нарушенный», «сопереживающий», «озабоченный», «возмущенный», «огорченный», «беспокойный».

К эмпатическому же компоненту были отнесены: «взволнованный», «жалостливый», «теплый», «мягкосердечный», «полный сочувствия», «нежный». Данные результаты подтвердились в ходе шести исследований. Ряд экспериментов также показал, что при испытании эмпатии человек стремится помочь, что говорит о его альтруистических побуждениях, тогда как при испытании дистресса человек пытается исчезнуть из ситуации, что говорит о его эгоистических побуждениях. Эмпатическая забота (которую Батсон и др. называют эмпатией) - это эмоциональная реакция, ориентированная на другого, и она соответствует тяжелому положению нуждающегося человека, для которой характерны целенаправленные чувства, такие как симпатия, забота и сострадание. Личный дистресс, напротив, отражает самоотверженный и отвращающий эмоциональный отклик и связан с чувством беспокойства, тревоги и расстройства (Laurent S.M., Hodges S. 2013, 4).

В переживаниях эмпатии существуют различия в зависимости от ситуативного контекста: (а) различное восприятие ситуации людьми, (б) различное восприятие ситуации из-за фокуса внимания, (в) различные взаимоотношения с объектом, чье благосостояние мы рассматриваем, (д) различия в восприятии ситуации в зависимости от готовности пережить эмоцию эмпатии (Batson C.D., O'Quin K., Fultz J., Vanderplas M. and Isen A. 1983, 706-718).

Роль эмпатии в межгрупповых конфликтах

В то время как эмпатические процессы привлекли значительное внимание со стороны исследователей, занимающихся межличностными и межгрупповыми отношениями, роль эмпатии и связанных с эмпатией процессов в межгрупповых конфликтах только недавно стала объектом глубокого исследования (Klimecki O.M. 2019, 1-15). На сегодняшний день ученые сходятся во мнении, что повышение межгрупповой эмпатии является первым важным шагом для снижения напряжения в межгрупповых конфликтах. При этом под межгрупповыми конфликтами понимается конфликт между группами. Можно говорить о конфликтах на уровне больших и малых групп. В современном обществе актуальным является нахождение механизма разрешения конфликтов, в особенности между группами. Одним из наиболее перспективных путей разрешения является применение механизма эмпатии.

Существует несколько причин, по которым мы полагаем что эмпатия, вероятно, будет играть роль в межгрупповом поведении, потенциально без посреднического воздействия на межгрупповые отношения. Первая

причина - межгрупповые установки являются лишь слабой предпосылкой межгрупповой дискриминации. Второй причиной является то, что межгрупповое поведение в значительной степени мотивировано аффективными реакциями. Третьей причиной является то, что эмпатия обладает уникальными межличностными и, следовательно, потенциально межгрупповыми свойствами. На межличностном уровне сопереживание члену группы может привести к «самостоятельному слиянию», в котором член группы становится более полным как часть самопрезентации (Dovidio J.F, Gaertner S., Johnson J., Pearson A.R. 2011, 3-4).

Мы рассматриваем эмпатию к внешней группе как комплекс сопереживаний (заботу о благосостоянии) по отношению к внешней группе и умение воспринимать ее точку зрения (эмпатическое беспокойство), которые ведут к более позитивным установкам и мотивации по отношению к ней. Говорить о повышении эмпатии к внешней группе намного легче, чем добиться таковой, особенно когда конфликт влечет за собой длинную историю противостояния и психологических причин, которые не позволяют испытывать сопереживания.

Одним из факторов, повышающих эмпатию в межгрупповом конфликте, является взаимодействие на основе межгруппового гнева. Взаимодействие на основе межгруппового гнева несет в себе отчетливую рациональную функцию. Среди огромного спектра значений и намерений, потенциально трансформированных на основе гнева по отношению к другой группе, центральным элементом является рациональный сигнал несправедливого отношения противоположной группы, но при этом подчеркивается важность поддержания длительных отношений с внешней группой. Дальнейшим аспектом взаимодействия является то, что гнев, таким образом, приводит к тому, что люди приближаются к другим и имплицитно просят получателя своего гнева сопереживать им, а также участвовать в примирительном поведении. В таком аспекте групповой гнев действует так же, как и межличностный.

Де Вонс показал, что для достижения эмпатии в межгрупповом конфликте должно оставаться место для потенциального позитивного взаимодействия с противоположной группой.

На сегодняшний день мало что известно о том, как взаимодействие на основе ненависти по отношению к противоположной стороне повышает эмпатию вне группы. Демонстрируя действие эмпатии, мы будем основываться на двух предшествующих факторах: процессуальная несправедливость и консенсус вне группы. Три эксперимента показывают, что в отношениях, основанных на гневe, эмпатия повышается, если с

противоположной группой обходились несправедливо (эксперимент 1), если был консенсус вне группы (эксперимент 2) и появлялись значимые предпосылки для усиления позитивного эмпатичного эффекта (эксперимент 3).

Мы рассмотрим эти три эксперимента, в которых была выявлена эмпатия по отношению к противоположной группе (Bart de Vos, Martijn van Zomeren, Gordijn E.H. and Postmes T. 1983, 1-15).

Эксперимент 1. Процессуальная несправедливость по отношению к членам противоположной группы. Следуя оценочным теориям эмоций, одной из оценок при переживании эмоции гнева является несправедливое отношение. При таком взаимодействии, включающем в себя гнев, несправедливое отношение к другой стороне требует для примирения восстановления справедливости. Реципиенты должны признать свое отношение несправедливым для того, чтобы установить взаимоотношения, соответствующие гневному поведению. Если же отношению одного человека к другому интерпретируется как справедливое, это взаимодействие не является соответствующим и при этом не требует согласования.

Результаты данного эксперимента подтвердились на основе исследования, проведенного на студентах. Им раздали краткую статью с серией вопросов, связанных с ее содержанием. В статье описывались планы правительства Нидерландов по сокращению финансирования образования и студентов. Студенты университета отреагировали на это, представив государственному секретарю петицию с 5.000 подписей, в которой они предлагали конкретный подход при этих сокращениях финансирования обучения. В петиции они утверждали, что студенты в университетах имеют право на более высокое финансирование, чем студенты в учреждениях высшего профессионального образования, потому что плата за обучение в университете выше, а также потому, что людей с университетским дипломом мало, следовательно, они более ценны на рынке труда. В условиях справедливого обращения студенты университетов утверждали, что студенты, получающие высшее профессиональное образование, в будущем должны получать 95% финансирования студентов университетов (то есть почти столько же, сколько в группе), тогда как в условиях несправедливого отношения процент составлял только 50% (т.е. значительно меньше). Тут имело место несправедливое отношение к противоположной стороне.

Эксперимент 2. Воспринимаемый консенсус вне группы как «их» является основой для группового гнева. В восприятии гнева другой группы важно понимать, что ее испытывает не только один представитель этой группы. Восприятие другой группы как единого целого вызывает консенсус в данном направлении. Восприятие противоположной группы как целого помогает поддерживать позитивные отношения вне группы и тем самым поощрять реципиентов сопереживать противоположной группе. В противном случае, если группа не воспринимается как целое, голос одного человека игнорируется и не воспринимается всерьез.

Это предположение было показано на основе взаимодействия между местными жителями и приезжими студентами в городе Гронинген. Приезжие должны были читать текст от имени местных жителей с обвинениями в том, что студенты создают излишний шум, мусорят и проявляют другие формы антисоциального поведения. Большинство местных жителей при этом разделили данное утверждение.

Эксперимент 3. В третьем эксперименте было показано взаимодействие факторов первых двух экспериментов и было показано, что их наличие в большей степени является удовлетворительным, нежели необходимым, при повышении эмпатии.

То, что было продемонстрировано в этих трех экспериментах, говорит о важности взаимодействия на основе выявления межгрупповой эмпатии на пути разрешения межгрупповых конфликтов.

Батсон и Ахмет также говорили о четырех специфических состояниях, называемые эмпатия, в контексте разрешения межгрупповых конфликтов. Первые два состояния соотносятся с принятием перспективы, вторые два - с эмоциональным реагированием. Мы не будем утверждать, что из вышеперечисленного является настоящей эмпатией. Скорее наоборот, мы попытаемся подчеркнуть уникальные характеристики каждого состояния. Эти четыре состояния хоть и различаются, но являются взаимосвязанными.

Для начала рассмотрим эти четыре состояния (Таблица 2), которые способны улучшить межгрупповые установки (Batson C.D. and Ahmad N.Y. 2009, 141– 177):

Психологическое состояние	Что подразумевает под собой данное состояние?
Когнитивные/перцептивные состояния	
1. представление своей перспективы	представление о том, что другой человек будет мыслить и чувствовать по отношению к члену противоположной стороны
2. представление перспективы другого	Представление о том, что будет чувствовать и думать другой человек из внешней группы
Аффективные/эмоциональные состояния	
3. эмоциональное соответствие	Чувство, которое испытывает другой человек
4. эмоциональное беспокойство	Переживание за то, что испытывает другой человек

Таблица 2. Четыре психологических состояния, именуемых эмпатией в межгрупповых отношениях.

Целью их исследования являлось выявить, какие из представленных компонентов являются посредниками в разрешении межгруппового конфликта. Говоря об эмпатии на межгрупповом уровне, нужно иметь в виду, что всегда возникают две проблемы. Одна связана с тем, что у этих конфликтов всегда есть история, вторая - с тем, что у индивидов, находящихся в состоянии схожей нужды, внутри группы снижаются эмпатия и желание помочь другому. Разрешением этих проблем является персонализация данных групп. Важным аспектом является создание «мастерских» по разрешению конфликтов, «мастерских» по урегулированию мира, а также мирных лагерей. Людей будут поощрять выражать свои надежды и страхи, а также выслушивать то, что беспокоит противоположную сторону, без утери различий в восприятии сложившейся ситуации. Что еще, помимо выражения и восприятия эмоций, может помочь в разрешении конфликта? Существует структурированная техника, которая успешно создает персонализацию и

контакты, тем самым снижая межгрупповую неприязнь. Создание вышестоящей цели – это нечто, чего хотят достичь обе стороны в ходе конфликта, но они смогут добиться этого только в том случае, если объединят усилия. Члены каждой группы должны быть чувствительны к тому, что они переживают и чего хотят. Результатом должно быть повышение сходства различных эмпатических переживаний. Заметим, что эти эмпатические эффекты не требуют того, чтобы члены группы отказались от своей групповой идентичности. В своем исследовании Шериф показал, как вышестоящие цели уменьшают межгрупповой конфликт. Результаты, полученные в серии экспериментов, показаны в Таблице 3 в соответствии с четырьмя эмпатическими состояниями:

Психологическое состояние	Что подразумевает под собой данное состояние?
Когнитивные/перцептивные состояния	
1. представление своей перспективы	Уменьшение стереотипизации и позитивная оценка (а) члена внешней группы, в чьей ситуации человек себя представил; (б) внешней группы в целом.
2. представление перспективы другого	Повышение ситуационной атрибуции по отношению к определенным членам внешней группы; повышение эмпатического беспокойства за них; более позитивная установка в противоположной группе как к целому; повышенная готовность помочь противоположной группе как целому
Аффективные/эмоциональные состояния	
3.эмоциональное соответствие	Более негативная оценка тех, кто вызывает данное положение; более позитивное чувство к внешней группе

4.эмоциональное беспокойство	Повышение ценности благосостояния определенных членов внешней группы, по отношению к которым имеется эмпатическое беспокойство; более позитивное восприятие внешней группы как целого; повышенная готовность помочь внешней группе.
------------------------------	---

Таблица 3. Межгрупповые эффекты при четырех эмпатических состояниях

Батсон выдвинул 3-хшаговую модель того, как эмпатические переживания приводят к улучшению установок по отношению к стигматизированной группе:

Шаг 1.

Побуждение эмпатического переживания к членам стигматизированной группы в контексте описываемых ею или им стигматизированных нужд.

Шаг 2.

Посредством обратного вывода эмпатическая забота должна привести к повышению оценки благосостояния этого человека.

Шаг 3.

Оценка благосостояния этого человека должна сводиться к оценке благосостояния стигматизированной группы в целом, формируя более позитивные убеждения, чувства к группе и заботу о ней.

Заключение

Заклячая все вышесказанное, хочется отметить, что межгрупповые установки и отношения имеют под собой ряд влияющих на них факторов. К примеру, на уровне конфликтов между большими группами, существенное влияние имеют различные демографические, политические факторы, которые часто препятствуют успешному разрешению конфликта. Выявление мотивированного характера эмпатии позволяет снять напряженность. Как и в случае с другими эмоциональными состояниями, мотивы определяют нашу готовность сопереживать и формировать структуру эмпатического реагирования. Можно заключить, что эмпатия является жизненно важной эмоциональной силой, которая сопутствует всему, начиная с тесных

личностных отношений до широкомасштабного сотрудничества. И именно она дает надежду на мирное урегулирование конфликтов между двумя противостоящими сторонами.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

Bart de Vos, Martijn van Zomeren, Gordijn E.H. and Postmes T. (1983). When does the communication of group-based anger increase outgroup empathy in intergroup conflict? The role of perceived procedural unfairness and outgroup consensus, *Group Processes & Intergroup Relations*, (1-15).

Batson C.D. and Ahmad N.Y. (2009). Using Empathy to Improve Intergroup Attitudes and Relations *Social Issues and Policy Review*, Vol. 3, No. 1, 2009, pp. 141-177

Batson C. D., Fultz J. and Schoenrade P.A. (1987). Distress and Empathy: Two Qualitatively Distinct Vicarious Emotions with Different Motivational Consequences *Journal of Personality*, (p.20-39).

Batson C.D., O'Quin K., Fultz, J., Vanderplas M. and Isen A. (1983). Self-reported distress and empathy and egoism versus altruistic motivation for helping *Journal of Personality and Social Psychology*, 45, (706-718).

Batson C.D. (2011). *Altruism in humans*, Oxford University Press, Inc., (11).

Cuff B., Brown S.J., Taylor L. and Howat D. (2014). Empathy: a review of the concept. *Emotion Review*, (3).

Dovidio J.F, Gaertner S., Johnson J., Pearson A.R. (2011). Empathy and intergroup relations <https://www.researchgate.net/publication/228419801>

Hoffman M.L. (1981). The development of empathy In J P Rushton & R M Sorrentmo (Eds) *Altruism and helping behavior Social, personality, and developmental perspectives* (pp 41-63).

Klimecki O.M. (2019). The Role of Empathy and Compassion in Conflict Resolution, *Emotion Review*, (1–16).

Laurent S.M, Hodges S. (2013). Perspective taking instructions and self-other overlap: Different motives for helping, *RUNNING HEAD: Perspective-Taking and Helping*, (4).

McDougall W. (1908). *Introduction to social psychology* London Methuen.

Preston S.D., Hofelich A.J. (2017). The many faces of empathy: Parsing empathic phenomena through a proximate, dynamic-systems view of representing the other in the self, (4).

*Səbinə Budaqova***QRUPLARARASI MÜNAQİŞƏLƏRDƏ EMPATİYANIN ROLU****XÜLASƏ**

Bəşəriyyət tarixində qruplar arasında münaqişə problemi cəmiyyətdəki münasibətlərin ayrılmaz hissəsi olmuşdur. Münaqişələri sülh yolu ilə həll etmək ümidi ilə bu problemin öyrənilməsi ilə müxtəlif elm sahələrinin alimləri aktiv məşğul olmuşlar. Qruplar arasındakı münasibətlərin öyrənilməsində elmi tədqiqatların əsasını empatiya təşkil edir. Həmin elmi istiqamətdə aparılan tədqiqatların çox hissəsi qruplar arasındakı münasibətlərin təkmilləşdirilməsi və qruplar arasındakı mənfi rəyin aradan qaldırılması üçün empatiya yaradan müdaxilələrin potensialına yönəlib. Bu problemin aktuallığı kiçik, eləcə də böyük qruplar səviyyəsində bir çox ictimai və siyasi münaqişələrin aradan qaldırılması zərurəti ilə şərtlənir. Bu yazı empatiya mexanizminin köməyi ilə qruplararası münaqişələrin həlli imkanlarını təhlil edir. Termini tarixi kontekstdə müəyyənləşdirməyi nəzərdə tuturuq. Bundan əlavə, iki fərqli duyğunun mahiyyəti aşkara çıxarılır: distress və empatiya. Bu ifadələr məqalədə göstərilən bir sıra təcrübələrlə təsdiqlənir. Qruplararası münaqişələrin araşdırılmasına həsr olunmuş tədqiqatlarda Batson empatiyanın yaranmasını şərtləndirən 4 əsas vəziyyəti müəyyən etmişdir. Eyni zamanda, qarşı tərəflə münasibətlərin yaxşılaşmasına səbəb olan bir model də təsvir edilmişdir. Empatiya, əsl anlayışında, həm böyük, həm də kiçik qruplar səviyyəsində bir çox münaqişələrin sülh yolu ilə həllinə ümid verir.

Açar sözləri: empatiya, qruplar arasında münaqişə, distress

Sabina Budagova

THE ROLE OF EMPATHY IN INTERGROUP CONFLICTS

ABSTRACT

Throughout the history of mankind, the problem of intergroup conflict has been an integral part of relationships in society. In the hope of a peaceful conflict resolutions, scientists from different fields of science are actively studying this issue. Phenomenon of empathy has received increasing empirical attention in the intergroup relations studies. A lot of those researches had been focused on the potential of interventions that generate empathy for reducing intergroup bias and improving intergroup attitudes. The relevance of this problem is based on demand to eliminate many social and political conflicts, both at the level of small and large groups. This article analyses the possibility of resolving intergroup conflicts through the use of the empathy mechanism. We define the term based on a historically consistent context. Further, the essence of two diagonally opposite emotions is revealed: distress and empathy. These statements are confirmed by a number of experiments cited in the article. Moreover, the mechanism of intergroup empathy is considered as one of the first and most important steps in the peaceful resolution of intergroup conflicts, and the conditions preceding the onset of empathy are analysed. Batson identified 4 basic conditions called empathy in studies of intergroup conflicts, as well as the effects they exhibit. A model that leads to an improvement in attitudes towards the opposite side of the conflict is also described. Empathy, in its true understanding, gives hope for a peaceful settlement of many conflicts, both at the level of large groups and at the level of small groups.

Keywords: *empathy, intergroup conflict, distress*

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

UOT 17.2

ORCID 0000-0001-6229-2860

İSLAM FİQH AKADEMİYASININ ORQAN VƏ HÜCEYRƏ TRANSPLANTASIYASI İLƏ ƏLAQƏDAR QƏRARLARI

*f.f.d. Qəmər xanım Cavadlı,
Qafqaz Müsəlmanları İdarəsi sədrinin müavini
haci_xanim1960@yahoo.com*

XÜLASƏ

Bioetikaya olan maraq, hər şeydən əvvəl, müasir cəmiyyətlərdə insan hüquqlarına, yeni texnologiyaların və tibbi vasitələrin insanlar üzərində sınıanmasına yönəlmiş qlobal ictimai marağın göstəricisidir ki, bu da özlüyündə ciddi hüquqi və mənəvi tənzimlənmə tələb edən bir sıra problemlər əmələ gətirmişdir. Transplantasiya insan həyatının xilas edilməsi, həmçinin sağlamlığının bərpası üçün cərrahiyyə əməliyyatı aparmaqla xəstədə olmayan, yaxud zədələnən orqan və hüceyrələrinin donorun, yaxud insan meyitinin orqan və ya hüceyrələri ilə əvəz edilməsidir. Problemlərə həll axtarılanda, sadəcə, həmin günün şərtləri deyil, eyni zamanda, gələcəkdə baş verə biləcək vəziyyətlərin də göz önünə gətirilməsi vacib amildir. İslam Fiqh Akademiyası insan həyatının xilasına doğru yönələn, eyni zamanda, bu istiqamətdə ciddi mübahisələrə səbəb olan orqan və hüceyrə nəqli mövzusu üzərində ciddi araşdırmalar aparmış və bu barədə müvafiq qərarlar vermişdir. Həmin qərarlardan biri də ölü və ya diri insanın orqanlarından faydalanmaqla bağlı istinadlardır. Orqan və hüceyrə transplantasiyası mövzusu başlanğıc etibarilə e.ə. II əsrədək gedib çıxsə belə, bugünkü mənada yeni olan məsələlərdəndir. Buna görə də sözügedən mövzu haqqında qəti və dəqiq bir qərar verilməmiş və fərqli fikirlərə səhnə olmuşdur. Əslində, bu fərqli görüşlərin ortaya çıxma nöqtəsi insanın şərəfli varlıq olması ona verilən dəyər, bədənin əmanət olması və insanın öz bədəninə hökm etmək qabiliyyətinə malik ola bilməməsi kimi mövzulardır. Bu sadalananları sinifləndirsək, o zaman onları mülkiyyət və tərkim (üstünlük, şərəf) şəklində iki əsas nöqtəyə bağlamaq mümkündür.

***Açar sözlər:** orqan transplantasiyası, hüceyrə nəqli, faydalanma formaları, məzhəblərin görüşləri, rəsmi fətvalar.*

Giriş

Günümüzdə müalicə məqsədilə edilən müdaxilələrdən biri də müasir tibbdə “transplantasiya” adlandırılan orqan və hüceyrə nəqlidir. Transplantasiya insan həyatının xilas edilməsi və sağlamlığının bərpası üçün cərrahiyyə əməliyyatı aparmaqla xəstədə olmayan, zədələnən orqan və ya hüceyrələrin donorun, yaxud insan meyitinin orqan və ya hüceyrələri ilə əvəz edilməsidir.

Müasir elmi nailiyyətlərə, eləcə də tibbi təcrübəyə əsaslanan orqan və hüceyrə transplantasiyası (nəqli) son dövrlərdə meydana gələn tibbi yenilik sayılsa da, bu məsələnin tarixi uzaq keçmişə gedib çıxır. Belə ki, mövzuya aid ilk əlyazmalara hələ e.ə. 300-cü illərdə rast gəlinmişdir. Bu tarixlərdə yaşadığı söylənilən iki təbib qardaşın qanqrena olmuş bir ayağı kəsərək, yerinə ölüdən aldıkları ayağı nəql etmələri nəticəsində həmin xəstənin sağlamlığına qovuşduğu bəhs edilməkdədir (Ömer Türel 1985, 2-3).

Bundan əlavə, yunan mifologiyasında, Xristianlığın ilkin dövrlərinə aid dini hekayələrdə və Orta əsr xalq hekayələrində də heyvandan insana və insandan insana orqan nəqllərindən bəhs edilir.

XVI əsrdə sözügedən sahədə cüzi işartılar görünməyə başlanmış, XVIII əsrdə isə italyan həkim Baronio tərəfindən dəri nəqlinin həyata keçirilməsi ilə bu proses özünün inkişaf mərhələsinə qədəm qoymuşdur. Baronionun düşüncəsinə görə, bir xəstənin hər hansı bir yerindən alınmış, bədənin başqa bir hissəsinə nəql edilən dəri parçası öz canlılığını davam etdirmək iqtidarındadır.

Orqan və hüceyrə nəqlinin düşüncə olaraq yetkinləşdiyi dövrdən günümüze gəldikcə 1771-ci ildə şotlandiyalı cərrah Con Hunterin xoruzların testislərini qarın nahiyəsinə nəql etdiyini və XIX əsrin sonuna doğru mövzunun daha da maraqlı doğuraraq, iç ifrazat bezlərinin də nəql edildiyini görürük.

Bütün bu təcrübə addımlara baxmayaraq, müasir orqan nəqli anlayışının meydana gəlməsi, inkişafı və sürətlənməsi XX əsrin ilk illərində Aleksis Carrelın damar cərrahiyyəsi yolları ilə əlaqəli işləri sayəsində gerçəkləşə bilmişdir. 1905-ci illərdə bu tədqiqatçı itlər üzərində ürək və ağ ciyər nəqlini etmiş, nəhayət, 1936-cı ildə rus cərrahı Voronoy insanda ilk müvəffəqiyyətli orqan nəqli olan böyrək transplantasiyasını gerçəkləşdirmişdir. 1944-cü ildə isə ingilis bioloqu, London Kral Cəmiyyətinin üzvü Piter Brayən Medavar transplantasiya immunologiyasının əsaslarını quraraq bugünkü bilgilərə işıq tutmuşdur.

İnsandan insana ilk qaraciyər nəqli 1963-cü ildə Starzl, ilk ağ ciyər nəqli 1963-cü ildə Hardy, ilk dalaq nəqli 1964-cü ildə Makurri və ilk ürək nəqli 1967-ci ildə Lilelhei tərəfindən gerçəkləşdirilmişdir. Dövrümüzdə artıq bu orqanlara əlavə olaraq ürək qapaqcıqları, pankreas, sümük ilişi, göz toxumaları, sümük, qığırdaq, endokrin bezlər kimi bir çox orqan və hüceyrə nəqli də

edilməkdədir. Beləliklə, XX əsrin ikinci yarısından etibarən orqan və hüceyrə nəqli sahəsində müsbət nəticələrə nail olunmuş və sözügedən sahə zamanəmizdə ölümcül xəstəliyə tutulan minlərlə insan üçün həyat mənbəyi olmuşdur.

İslam alimləri və orqan transplantasiyasına icazə verən digər dini qurumlar,¹⁵ ümumiyyətlə zərurət qarşısında qalan müsəlmanın haram olan bir şeyi etməsinə, dinin təmiz saymadığı və qadağan etdiyi hər hansı bir müdaxilə ilə müalicə olunmasına icazə verən ayə və hədisləri, eləcə də bunlardan çıxarılaq ortaya qoyulan fiqhi qayda və ictihadları dəlil kimi irəli sürmüşlər. İslam Fiqh Akademiyası insan həyatının xilasına doğru yönələn, eyni zamanda, bu istiqamətdə ciddi mübahisələrə səbəb olan orqan və hüceyrə nəqli mövzusu üzərində ciddi araşdırmalar aparmış və bu barədə müvafiq qərarlar vermişdir. Həmin qərarlardan biri də ölü və ya diri insanın orqanlarından faydalanmaqla bağlı aşağıdakı istinadlardır.

Bu mövzunun elmi və tibbi inkişaf sahəsində faydalı nəticələri ilə yanaşı, etibarlılığı qoruyan şəri prinsip və qeydlərdən çox vaxt uzaq qalaraq icra edilməsindən əlavə, sosial və psixoloji zərərləri də olduğuna diqqət çəkən müzakirələr işığında fərd və cəmiyyətin yaxşılığına, yardımlaşma, mərhəmət və fədakarlığa çağıran İslam dininin ümumi məqsədlərini güdərək araşdırılan məsələlərə dəqiqlik qazandıran, hökmlərin fərqli vəziyyət və şəkilləri tutarlı bir təsnifat içində dəyərləndirdikdən sonra bu qərarlar verilmişdir.

Fiqhi qərarlara əsasən təyinetmə və təsnifat

1. Orqan - dəri, hüceyrə, qan və göz qişası kimi bədəndən ayrılmış olan və olmayan insana aid hər cür bədən üzvüdür.

2. Araşdırma mövzusu olan faydalanma, faydalanmanın məqsədi insan həyatını xilas etmək və ya görmə və digər əsas funksiyalarından birini davam etdirmək üçün yaranan zəruriyyətdir. Faydalanmanın hüquqi təhlükəsiz bir həyat yaşaması da əsasdır.

3. Faydalanma formaları bunlardır:

- Canlıdan orqan nəqli;
- Ölüdən orqan nəqli;
- Cənindən (rüşeym) nəql.

Birinci forma aşağıdakı halları əhatə edir:

¹⁵Diyanət İşləri Başqanlığı Din İşləri Yüksək Qurulu 1980-ci il tarixdə 396/13 nömrəli qərarlar; İslam Konfransı Təşkilatının nəzdində olan İslam Fiqh Akademiyası 1988-ci il tarixdə 4/1 sayılı qərarla verilən fətva.

1. Orqanın eyni bədənin bir yerindən digər yerinə nəqli – dəri, qığırdaq, sümük, qan və buna oxşar üzvlərin nəqli kimi.

2. Orqanın canlı bir insandan digər bir insana nəqli – bu cür orqan həyatın ondan asılı olub-olmamasına görə iki yerə ayrılır:

- Həyatın ondan asılı olduğu orqan - ürək və qaraciyər kimi tək, yaxud böyrək və ağ ciyərlər kimi birdən artıq ola bilər.

- Həyatın ondan asılı olmadığı orqanlar isə bədəndə əsas funksiya yerinə yetirən və yetirməyən – qan kimi öz-özünü bərpa edən və ya etməyən toxumalar, yumurtalıq, sinir sistemi hüceyrələri kimi təsiri olan, yaxud bu növdən bir təsiri olmayan şəkildə sinifləşdirilə bilər.

İkinci formada bəhs edilən ölüm aşağıdakı hər iki hala aiddir:

- Əvvəla, beynin tibbi ölməsidir ki, heç bir halda bərpa olunması mümkün deyil.

- İkincisi, ürək və tənəffüsün tibbi bərpası mümkün olmayacaq şəkildə dayanmasıdır.

Hər iki halda akademiyanın üçüncü iclasında verilən qərar əsas götürülmüşdür.

Üçüncü, yəni rüşeymdən nəql formasında isə istifadə olunacaq rüşeym üç halda ola bilər:

1. Əməliyyat zamanı əldə ediləcək faydanın zərərdən daha çox olduğundan tam əmin olmalı və bunun insanın itirdiyi bir orqana yenidən sahib olmasını təmin etmək, orqanın əvvəlki vəziyyətinin bərpa edilməsini və ya normal funksiyasını yerinə yetirməsini təmin etmək, yaxud insana psixoloji və funksional narahatlıq verən hər hansı bir şikəstliyi və ya çirkinliyi aradan qaldırmaq məqsədilə etmək şərti ilə insan bədənindəki bir orqanın həmin insanın başqa bir yerinə nəql edilməsi caizdir.

2. Dini baxımdan lazım olan şərtlərin meydana gəlmiş olması və orqan hədiyyə edən şəxsin tam səlahiyyətli olması şərti ilə qan və dəri kimi öz-özünü bərpa edən orqanın bir insandan digər insana nəqli caizdir.

3. Başqa birisinin bədənindən bir xəstəlik səbəbindən ayrılmış orqanın bir hissəsindən faydalanmaq caizdir. Bir insanın xəstəlik üzündən gözünün çıxarılması əsnasında göz qişasının götürülməsi kimi.

4. Ürək kimi yaşamağın ondan asılı olduğu orqanın canlı bir insandan digər birinə nəqli haramdır.

5. Canlı bir insandan, yaşaması ondan asılı olmasa belə, hər iki göz qişasının birlikdə götürülməsində olduğu kimi, əsas həyati funksiyanın itirilməsinə səbəb olan orqan nəqli haramdır. Lakin orqan nəqli zamanı əsas funksiyanın bir hissəsi itirilirsə, bu, səkkizinci maddədə bildiriləcəyi kimi araşdırmaya ehtiyac olan bir məsələdir.

6. Ölüdən canlı birisinə həyati əhəmiyyət kəsb edən və ya əsas funksiyanın sağlamlığı ondan asılı olan orqanın nəqli ölümdən əvvəl ölən və ya ölümdən sonra varislərinin icazə verməsi şərti ilə caizdir. Əgər şəxsiyyəti bilinmirsə və ya varisləri yoxdursa, bu halda səlahiyyətli şəxslərin icazə verməsi şərtidir.

7. Unudulmamalıdır ki, bildirilən hallarda orqan nəqlinin ittifaqla caiz hesab edilməsi orqanın satılmaması şərtinə bağlıdır, yəni insan orqanlarının satılması qəti şəkildə qadağandır. Lakin orqana möhtac olan kimsənin lazım olan orqanı əldə etməsi üçün zərurət halında pul verməsi və ya təşəkkür etmək üçün müəyyən bir məbləği ödəməsi ictihad edilməsi və araşdırılması lazım olan məsələdir.

8. Mövzunun ümumuna bağlı olaraq yuxarıda bildirilən halların xaricində qalan digər hallar araşdırma və müzakirə məsələsidir. Bunların tibbi məlumatlar və dini hökmlər nəzərə alınaraq növbəti iclasda araşdırma və incələnməsi lazımdır.¹⁶

Orqan və hüceyrə transplantasiyasının formaları və İslam fiqhinin onlara münasibəti

Orqan və hüceyrə transplantasiyasının bir neçə forması vardır və onlar aşağıdakılardan ibarətdir:

A. Canlı donordan insana edilən orqan və hüceyrə nəqli. Bu formanın özü də iki hissədən ibarətdir: I. İnsandan insana (yaşayan şəxslərdən, edam məhkumlarından, rüşeymdən) edilən orqan və hüceyrə nəqli. II. Heyvandan insana edilən orqan və hüceyrə nəqli.

B. Eyni insan üzərində aparılan orqan və hüceyrə nəqli.

C. Ölmüş insandan canlı insana edilən orqan və hüceyrə nəqli (Ahmed Ekşi 2011, 88).

Canlı donordan insana edilən orqan və hüceyrə nəqli

Nəqlin bu növü İslam alimləri tərəfindən dəyərləndirilmiş və nəticədə iki ayrı fikir ortaya çıxmışdır. Bir qisim alimlərə görə, canlıdan orqan almaq caiz deyildirsə, digər qismin nümayəndələri müəyyən şərtlər daxilində nəqlə icazə verirlər. Əslində, canlı donordan orqan nəqlinin hökmü orqanı alınacaq canlının vəziyyətinə görə dəyişir.

Birinci qismin nümayəndələrinə görə, canlı bir insanın bədəmindən hər hansı bir hissənin kəsilərək çətin vəziyyətdə qalmış başqa bir kəsin

¹⁶İslam Fiqh Akademiyası, 26 sayılı qərar (1/4), 1988-ci il.

faydalanması üçün verilməsi caiz deyildir. Burada söhbət insan bədənində belə bir əməliyyat haqqının olmamasından gedir. Buna görə də canlıdan orqan nəql edilə bilməz, əsasında haram olan bir şey mütləq mənada hədiyyə belə verilə bilməz. Onun ticarətini etmək isə heç mümkün deyil.

Məzhəblərin insanın sağ ikən bədən üzvlərinin kəsilməsinin caiz olmayacağı, hətta xəstə olan bir üzvün kəsilməsi üçün razılışma olsa belə, orqan sağaldıqdan sonra bu razılışmanın keçərsiz olacağı barədə fikirlərinə istinadən insanı qorumaq üçün, belə bir hərəkətin qadağan olduğu bildirilərək canlıdan nəqlin caiz olmayacağı fikri ortaya qoyulmaqdadır.

Ac qalan bir insan yeməyə bir şey tapa bilmədikdə qanı məsun¹⁷ başqa bir insanı, istər mömin, istərsə də kafir olsun öldürməsi və ya bir orqanını tələf etməsi halal olmaz. Çünki o da digəri kimi bir insandır və bu üzvdən özünü yaşatması üçün onu məhv edə bilməz. Burada ixtilaf yoxdur. Sözügedən fikirlər bu mövzuda icmanın olduğunu və canlıdan-canlıya orqan nəqlinin caiz ola bilməyəcəyini göstərir (Faruk Beşer 1989, 53).

Canlı donordan orqan nəqlinə şərti-caiz deyənlərin görüşlərini və irəli sürdükləri şərtləri belə xülasə etmək olar:

Canlı donordan orqan alıb, həyatını qurtarmaq üçün çətin vəziyyətdə olan başqa bir şəxsə nəql etmək və ya orqanı əvvəlki halına gətirib, vəzifəsini icra edə biləcək vəziyyətə salmaq özündən orqan alınan şəxs baxımından insanın mükərrəm olması prinsipinə zidd deyildir. Çünki alıcı vəziyyətindəki şəxs baxımından burada çox böyük məsləhət¹⁸ vardır. Bu, nəql prosesinin məşru olduğunu və bu şərtlərə riayət edilməklə tərifəlayiq bir hərəkət olduğunu göstərir. Həmin şərtlər aşağıdakılardan ibarətdir:

- donordan alınan orqan həyatına təsir edəcək bir zərər verməməli;
- orqan donordan məcbur deyil, öz istəyi ilə alınmalı;
- nəql tək və son çarə olmalı;
- bu növ əməliyyatlar, ümumiyyətlə, müvəffəqiyyətlə nəticələnməli;
- donor ağıllı, həddi-bülüğ yaşına çatmış, həmçinin zərər və faydaları ayırd edə biləcək vəziyyətdə olmalı;
- orqan istənilən vaxtda deyil, yalnız nəql ediləcək bir xəstə olduqda alınmalı;
- alıcı vəziyyətindəki şəxsin çıxarılacaq orqanı disfunktsional səviyyədə və ya heç olmamalı;

¹⁷Məsun – qorunan, şəriətə görə öldürülməsi üçün bir səbəb olmayan insan (bax: Mehmet Doğan, “Büyük Türkçe Sözlük”, Pınar Yayınları, 2005, səh. 743).

¹⁸Məsləhəti mürsələ - faydalı olanı əldə etmək, zərərli olanı aradan qaldırmaq (bax: Fahrettin Atar, “Fıkıh Usulü”, İFAV Yayınları, İstanbul 2002, səh. 79).

- alıcının süni orqanla müalicəsi mümkün olmamalı, bu vəziyyətdə nəql caiz olmaz;

- nəql mürtəd kimi şəxslər üçün olmamalı, bu vəziyyətdə nəql caiz olmaz.

Bu şərtlərlə yanaşı, xəstəyə tibbi baxımdan dəqiq məlumat verilməli, infeksiya riski, xəstəxanaya bağlı qalma məcburiyyəti, həyatı boyu istifadə ediləcək bəzi vəziyyətlərdə dərmanlar və rədd hadisəsinin davamlı bir təhdid olduğu dəqiq şəkildə izah edilməlidir. Emosional-psixoloji cəhətdən xəstə hazırlanmalı, eyni izah və motivasiya ailə fərdlərinə də tətbiq edilməlidir (Ömer Türel 1985, 76).

1. İnsandan insana edilən orqan və hüceyrə nəqli

Bir insanın bədənindən götürülən hüceyrə və ya orqanın ehtiyacı olan başqa bir insanın bədəninə nəqli mövzunun əvvəlində vurğuladığımız kimi, 1954-cü ildə həyata keçirilmişdir. Həmin ildə müvəffəqiyyətli bir şəkildə həyata keçirilən ilk böyrək əməliyyatından sonra bu proses sürətli şəkildə inkişaf edərək sonrakı illərdə qaraciyər, mədəaltı vəzi, sümük iliği və nəhayət, ürək nəqli kimi formalarda uğurla inkişaf etmişdir.

İnsanın şərəfli bir varlıq olduğu (“əl-İsra”, 70; “ət-Tin”, 4) və hansı şəkildə olur-olsun bədənində müdaxilə edilə bilinməyəcəyi orqan nəqlindəki mübahisələrin əsasını meydana gətirir, çünki insanı əvəz edəcək eyni bir varlıq yoxdur. Bu səbəbdən insan həyatını təhlükəyə atan bütün tibbi müdaxilələrdən uzaq durmaq lazımdır. Orqan nəqlində isə xəstə birini müalicə məqsədilə aparılan əməliyyatda sağlam bir insanın zərər görməsi qaçılmazdır. Mübahisələrin digər bir tərəfini isə insandan insana orqan nəqlinin cəmiyyətdə bir çox sosial-ictimai, o cümlədən orqan ticarəti kimi problemləri meydana gətirməsidir. Əfsuslar olsun, ictimai qınağa səbəb olan, insanlıq və islami prinsiplərlə ziddiyyət təşkil edən və bu ticarətin sahiblərinə çox böyük mənfəət gətirən belə mənfə hallara həm ölkəmizdə, həm də dünyanın digər əksər ölkələrində rast gəlinməkdədir. Buna görə də bu gün KİV-lərdə və sosial mediada hər hansı bir insanın itməsi və ya qaçırılması ilə bağlı xəbər və informasiya nəzər-diqqətimizi özünə cəlb edərkən, ilk növbədə, ağla gələn məhz orqan ticarəti olur. Belə səbəblər orqan və hüceyrə nəqlində “səddi-zərai” prinsipi yönündən mübahisələrin formalaşmasına gətirib çıxarır. Lakin nə qədər zərəri olsa da, insanın yaşaması və həyatının qorunması əsas məqsəd olduğuna görə günümüzdə bunu tibbi cəhətdən təmin edən ən son çarə, hələlik orqan nəqlidir.

İnsandan insana edilən orqan və hüceyrə nəqli bir neçə formada gerçəkləşir ki, həmin formalar bunlardan ibarətdir:

1. Yaşayan şəxslərdən insana edilən orqan və hüceyrə nəqli.
2. Edam məhkumlarından insana edilən orqan və hüceyrə nəqli.
3. Rüşeymdən insana edilən orqan və hüceyrə nəqli.

Yaşayan, yəni canlı insanlar arasında edilən orqan və hüceyrə nəqli razılıqla, müalicə və tibb elminin qanunlarına rəğmən edildiyi təqdirdə hüquqi cəhətdən uyğun müdaxilə olaraq qəbul edilir. Bu cür nəql formasında orqan verənin razılığı, orqan alanın müalicəsi və belə nəqli həyata keçirəcək həkim həyatının tibb elminin qanunlarına uyğun davranmaları əhəmiyyət kəsb etməkdədir. İlk növbədə, qeyd edilməlidir ki, yaşayan bir insanın həyatını təhlükəyə atan və həmin insanın yaşaması üçün həyati baxımdan mühüm olan orqanların transplantasiyasının heç vaxt caiz olmadığı xüsusunda İslam fəqihləri ittifaq ediblər. Bu, yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, xəstə birini qurtarmaq üçün sağlam olan başqa birisini öldürmək anlamına gəlir. Belə ki, insanın həyatda olduğu müddətdə onun ölümünə səbəb ola biləcək ürək kimi həyati, vacib bir orqanın alınması bir başqasına nəql edilməsi caiz deyildir. Çünki əcalın nə zaman gələcəyi ilahi bir sirdir və bəşər övladının bunu qabaqcadan müəyyən etməsi qeyri-mümkündür.

İslam alimlərinin əksəriyyəti həyati olmayan orqan və hüceyrələrin transplantasiyasını caiz görsə də, bu nəqlin caiz olmadığını söyləyənlər də vardır.

Həyati olmayan orqan və hüceyrələrin transplantasiyasına caiz deyən fəqihlərə görə, bu nəql müəyyən şərtlər daxilində gerçəkləşə bilər. Burada zərurət və aşağıda bəhs edəcəyimiz qul haqqının olması fikri də irəli sürülür. Alınan orqan və ya hüceyrənin onları verən şəxsə ciddi bir zərəri və ya ölümünə səbəb olmayacağı mütəxəssis həkimlər tərəfindən qəti şəkildə zəmanət vermələri ilə təsdiq edilməlidir. Əgər belə bir qəti təsdiq varsa, bu fəqihlərə görə, o zaman iki böyrəkdən biri verilə bilər, bu işin özü də fədakarlıqdır və bunun qarşılığını da Uca Allah həm bu dünyada, həm də Axirətdə mükafat olaraq verəcəkdir. Həmçinin, belə vəziyyətdə qul haqqı qalib olduğu üçün və qul haqqının qalib olduğu yerdə özündən başqasının ehtiyacı həll edilə bilirdiyi üçün belə bir nəql caizdir.

Digər tərəfdən, həkim orqan verən şəxsə tibbi müdaxilə etməmişdən əvvəl bu müdaxilənin təhlükələrini, nəticələrini, təsirini əhatəli və açıq bir şəkildə başa salmalı, xüsusilə müdaxilənin tibbi, ailəvi, sosial və psixoloji nəticələri haqqında məlumatlandırılmalıdır. Bu əməliyyat xəstənin başa düşə biləcəyi bir şəkildə edilməlidir. Həkim orqan verən şəxsi bu müdaxilənin orqan alan şəxsə verəcəyi faydalarını da başa salmalıdır. Bundan sonra orqan və ya hüceyrənin götürülməsi üçün orqan verən şəxsin ən azı iki şahid qarşısında açıq, şüurlu və yad təsirdən uzaq olaraq yazılı və ya şifahi şəkildə icazəsinin

alınması lazımdır. Yalnız bu şərtlər daxilində sözügedən nəqlin hüquqi cəhətdən uyğunluğundan söhbət gedə bilər.

Yaşayan şəxslərdən həyati olmayan orqan və hüceyrələrin transplantasiyasını caiz görməyənlərə görə isə burada söhbət aləmlərin rəbbi olan Allahın haqqından gedir. Çünki bədən insana Allah tərəfindən verilmiş bir əmanətdir və buna görə də qul özünün haqqı olmayan yerdə istifadə hüququndan məhrumdur. Lakin bu fikirdə olanlar da müəyyən şərtlər daxilində qan, dəri və damar kimi bəzi hüceyrələrin nəql edilməsinin caiz olduğunu deyirlər.

Edam edilmələri qəti olan məhkumların hələ ölməzdən bir neçə orqanını alıb ehtiyacı olan insanlara nəql etmə fikri də transplantasiya məsələsində mübahisəli mövzulardan biridir. Belə ki, İslam fəqihləri arasında bu nəqlə caiz deyənlərlə yanaşı, onun caiz olmadığını söyləyənlər də vardır.

Edam məhkumlarından nəqlin edilə biləcəyinə caiz deyənlərin görüşünün başlanğıc nöqtəsi çətin vəziyyətdə qalmış bir insanın aclıqdan ölməməsi üçün başqa mömin və kafirin, yaxud müharibə vəziyyətində düşmənin, yaxud evli olduğu halda zina edənin, mürtəd və qəsdən adam öldürən şəxslərin bədənindən bir parça qoparıb yeməsi hadisəsidir. Hənəfi, maliki və zahirilər nə olursa-olsun, belə şəxslərin məsum olduğunu və nəticə etibarilə bunların bədənlərindən istifadə etməyin caiz olmadığını bildirsələr də, şafei və hənəbililər bunun caiz olduğunu söyləmişlər.

Edam məhkumlarından nəql işini bu misal və məzhəblərin görüşlərinə qiyas edənlərə görə, nəql də müxtəlif hökm alır. Bu görüşlərə əsasən, edama məhkum olan şəxslərin orqan və hüceyrələrini çarəsiz, ehtiyac sahibi olan kimsə yeyə bilər. Qanı məsum olmayanlar da belədir. Həyatın davamı üçün orqan və hüceyrə yemək caiz olduğuna görə, nəql formasında həyatın davam etdirilməsi də caizdir. Buradan belə qənaət hasil olur ki, xəstə şəxslərin həyatlarını qurtara bilmək üçün hətta qanı hədəf edilmiş (qatı bir cinayət işləməsinə görə dini baxımdan edam edilərək öldürülmüş) şəxslərin həyatları ölmələrinə səbəb olarsa belə, orqanlarını almağın daha irəli olduğu bildirilərək digərlərinə fəda edilə bilər. Bu fikrə sahib olanların görüşlərinə baxıldıqda edam məhkumlarından orqan və ya hüceyrə nəqlinə icazə vermələri, yəni bu işə caiz demələri açıq-aydın görünür.

Edam məhkumlarından nəqlə etiraz edənlərə, yəni bu nəqli caiz görməyənlərə görə isə yaşayan şəxslərdən nə olursa-olsun, orqan alma bilinməyəcəyi əsas gətirilərək sözügedən nəqlin də bu hökmə daxil olduğu bildirilir. Bu görüşün tərəfdarları iddia edirlər ki, ölən bir şəxsdən orqan alma bilinməsi üçün ölüm hadisəsinin qətilik qazanması şərtidir. Bu səbəblə edama məhkum olan və ya ağır bir zərbə nəticəsində həkimlər tərəfindən öləcəyi bilinən şəxslərdən orqan alma bilinməz!

Həmçinin, bu görüş tərəfdarları arasında həyatda olduqları müddət ərzində orqan alınmaması ilə yanaşı, edamdan dərhal sonra transplantasiyanın həyata keçirilməsində əvvəlcədən orqan uyğunluğu üçün tədqiqatın edilə biləcəyi, lakin bu zaman zərurət halının olması ilə yanaşı, dövlət nəzarətinin vacibliyini söyləyənlərə də rast gəlinir. Belə bir hərəkəti insani və dini əsaslara uyğunlaşdırma bilməyənlərin sözügedən mövzu ilə bağlı fikirlərini belə xülasə etmək olar:

Edama məhkum olan şəxslərdən hələ edam edilməzdən əvvəl orqan almaq əxlaqi əsaslarla və səmavi dinlərin öyrətdiyi prinsiplərlə ziddiyyət təşkil edir. Əcəl təqdiri-İlahi və qeybdir, həyatın nə zaman bitəcəyini qəti şəkildə heç kim bilməz. Sona qədər bəraət, əfv və ya cəzanı yüngülləşdirən, aradan qaldıran hər hansı bir səbəb ortaya çıxa bilər.

Rüşeymdən insana köçülən orqan və hüceyrə nəqlinin edilib-edilməyəcəyi fikrinin təməlinə rüşeymin ana bətnindəki inkişafı və yaşadığı müxtəlifliklər durur. Rüşeymin ana bətnindəki inkişafı və yaşadığı müxtəlifliklər barədə isə Qurani-Kərim belə buyurur:

“Biz, həqiqətən, insanı palçıqdan süzölmüş (təmiz) maddədən yaratdıq.

“Sonra onu möhkəm bir yerdə (ana bətnində) nütfə halına gətirdik”;

“Sonra nütfəni laxtalanmış qana (alaqə) çevirdik, sonra laxtalanmış qanı bir tikə ət halına saldıq, o bir tikə əti sümüklərə çevirdik, bu sümükləri də ətlə ördük və daha sonra onu başqa yaradılışla insan halına gətirdik. Yaradanların ən gözəli olan Allah nə qədər ucadır!”.

Həzrət Peyğəmbərin (s) də rüşeym haqqında kəlamı vardır. Belə ki, İbn Məsud söyləyir: “Rəsulullah (s) bizə buyurdu: **“Sizdən hər biriniz anasının qarınında bir nütfə olaraq qırx günə yaradılışı bir araya gətirilir, sonra bir o qədər müddət laxtalanmış qan (aləqa) olur, sonra yenə bir o qədər müddət muzğa olur, beləliklə 120 gün sonra Allah ona mələyi göndərir və ona ruh üfürür və ona dörd söz; ruzisinin, əməlinin, əcəlinin, xoşbəxt yoxsa bədbəxt olmasının yazılması əmr olunur”.**¹⁹

Hədisə qısa şərh olaraq “ana bətnindəki cənin (dölün) keçirdiyi üç mərhələ və hər biri 40 gün olan zamanı topladıqda 120 gün sonra ruh verilir” deyənlərlə yanaşı, arxadan gələn iki 40 günün birinci 40 gündən bədal olacağı səbəbindən çıxış edərək cəninə (dölə) ana bətnindəki ilk 40 gün ərzində ruh verildiyini deyənlər də vardır.

İslam alimləri tərəfindən tədqiq edilən buna bənzər müxtəlif hədislər nəticəsində fərqli görüşlər ortaya çıxmışdır (Muhammad Ali el-Bar 1991, 89).

¹⁹Buxari, “Bədul-xəlq”, 6; “Qədər”, 1.

Ana bətnində olan cəninə ruh verildikdən sonra ona heç bir şəkildə müdaxilə edilə bilməz. O, artıq bir insan olma yolundadır və bu vəziyyət hələ mayalanma başladığı andan etibarən keçərlidir. Əslində, uşaq ana bətninə düşdüyü andan etibarən canlı varlıqdır. Üzvləri nə qədər inkişaf etməmiş olsa belə, bu uşağın canını qəsdli olaraq almaq cinayətdir. Buna görə də birini yaşatmaq xatirinə digərini öldürmək olmaz, bu, islami baxımdan haramdır. Daha dəqiq desək, ana bətnindən çıxarılan bir cənin beyin hüceyrələrindən faydalanaraq parkinson (iflic) xəstəliyinin müalicə edilməsi üçün istifadəsinə nə tibb, nə hüquq, nə də din imkan verməyəcəkdir. Əslində, bu gün abort hadisəsinin on milyonlarla olduğu göz önünə gətirildikdə buna qanuni cinayət deyil, qanuni qətlə demək daha məqsədəuyğun olar.

Xülasə olaraq deyə bilərik ki, gələcəkdə yeni bir nəslin meydana gəlməsində rolu olacaq bir cəmindən orqan alıb onun həyatına son vermək və bu orqanı xəstə birisinə, xüsusilə də aqlını itirmiş bir kimsəyə nəql etmək əlbəttə caiz olmayacaqdır. Buna həm hüquq, həm din, həm də təmiz vicdan imkan verə bilməz.

II. Heyvandan insana köçürülən orqan və hüceyrə nəqli

Heyvandan insana edilən orqan nəqli transplantasiya cəhətdən zərəri daha az, dini və hüquqi baxımdan gətirəcəyi məsuliyyət də minimum səviyyədə olanıdır. Ümumiyyətlə, orqan nəqli ilk olaraq heyvandan heyvana şəkildə olmuş, sonra heyvandan insana transplantasiya edilməyə başlanmış, nəqlin müvəffəqiyyət nisbəti istənilən keyfiyyətə gəldikdə isə onun insanlar arasında tətbiqinə start verilmişdir.

İslam fiqhi müalicə məqsədilə donuzdan istifadəyə icazə verməyib. Çünki donuz birbaşa nəcis sayılır (“əl-Ənam”, 145). Hənəfi məktəbinin fiqh alimlərindən Əbu Bəkr Səraxsi hətta müalicə məqsədilə donuz sümüyündən istifadə etməyin məkrüh olduğunu deyib. Lakin xəstəliyin başqa yolla müalicəsinin mümkün olmadığı mütəxəssis həkimlər tərəfindən müəyyən edilərsə və buna zərurət varsa, yalnız bu zərurət səbəbilə donuzdan insana orqan nəql edilə biləcəyinin mümkünlüyünü qəbul edənlər də vardır. Bu görüş sahibləri bunu Qurani-Kərimin aşağıdakı ayəsilə əlaqələndirirlər. Belə ki, ayədə buyrulur: ***“Allah sizə ölünü (leşi), qanı, donuz ətinə və Allahdan başqasının adına*** (bütələrin və s. adı ilə) ***kəsilənləri*** (yeməyi) ***haram etdi. Hər kim bunlardan yeməyə məcbur qalarsa, başqasının haqqını mənimsəmədən və həddi aşmadan bir miqdar yeməsində günah yoxdur. Allah çox bağışlayandır, çox rəhmlidir!***” (“əl-Bəqərə”, 173). Ayədə həyatı bir təhlükə olduğu zaman qadağan edilən şeylərin zərurət halında yeyilə biləcəyinə icazə

verilib. Buna əsasən də sözügedən nümayəndələr zərurət halında əti haram olan heyvanlardan müalicədə istifadə etməyin caiz olduğunu deyirlər.

İslamın şəriət prinsipləri baxımından müalicə məqsədilə əti yeyilən heyvanların istifadə edilməsində isə heç bir qəbahət yoxdur. Məsələn, İmam Şafei (Məhəmməd ibn İdris əş-Şafei 2001, VI/156) və Əhməd ibn Hənbəl (İbn Qüdamə VIII/356) çıxarılmış insan dişinin yerinə əti yeyilən kəsilmiş bir heyvanın dişinin yerləşdirilməsinin caiz olduğunu bildirib. Buna görə də əti yeyilən və şəri üsullarla kəsilmiş heyvandan orqan alınaraq çətin vəziyyətdə qalmış bir insana nəql edilməsi caizdir. Yalnız burada canlı donordakı şərtləri irəli sürərək “bu şərtlər daxilində nəql edilə bilər” şəklində verilmiş fətva və qərar da vardır.²⁰

B. Eyni insan üzərində edilən orqan və hüceyrə nəqli

Transplantasiyanın bu formasında bir insan bədəninin müəyyən bir sahəsindən əldə edilən dəri, sümük və damar kimi hüceyrənin eyni insan bədəninin başqa bir sahəsinə nəqlindən söhbət gedir (Reşit Haylamaz 1993, 74). Burada orqan verən və alan eyni insan olduğuna görə müalicə məqsədilə edilən bu cür nəql İslam fəqihlərinin əksəriyyəti tərəfindən hüquqi baxımdan uyğun qəbul edilir.

Bundan əlavə, insan bədənindən hüceyrə götürülərək həmin bədənə başqa bir yerinə nəqli zamanı əldə ediləcək faydanın zərərdən daha çox olacağına dair qəti qənaət olması da əsas şərtidir. Ona görə də, bu cür nəqllərdə itirilən bir hüceyrənin bərpa edilməsi, əvvəlki forması və ya funksiyasının qaytarılması, hər hansı bir qüsurun aradan qaldırılması məqsəd götürülür, insana zərər verən hər hansı bir halın aradan qaldırılmasına səy göstərilir. Lakin müalicə məqsədi daşımayan və sadəcə olaraq estetik cərrahiyyə məqsədilə edilən nəqllər yuxarıda qeyd edilən qanuni halların xaricindədir.

Bir insandan alınan hüceyrənin həmin insanın özünə nəql edilməsinin caiz olmaması üçün ilk olaraq bu nəqlin baş tutmadığı təqdirdə xəstənin zərər görəəcəyindən əmin olunmalıdır. Belə ki, nəql əməliyyatı ilə və ya əməliyyatdan sonra xəstə daha çox zərər görəcəksə, bu zaman nəql caiz deyildir.

C. Ölmüş insandan canlı insana köçürülən orqan və hüceyrə nəqli

Xəstəliklərin müalicəsi üçün bəzən ölünün orqanlarını istifadə etmək zəruriyyəti yarana bilər. Yaxud ölünün hər hansı bir orqanını alıb, ölüm və ya

²⁰ 1985-ci ildə Məkkədə toplanan Məcmül-Fiqhin qərarı, “Məcəllətu Məcmül-Fiqhi”, sayı 1, I, 40.

bir üzvünü itirmə təhlükəsi ilə qarşı-qarşıya gələn xəstənin müalicəsində istifadə etmək lazım ola bilər. Ümumiyyətlə, belə bir əməliyyatın hüquqi cəhətdən uyğunluğu qəbul edilməklə yanaşı, hansı şərtlərdə və necə uyğunlaşacağı mövzusunda ixtilaflar var.

Ölüdən orqan və hüceyrə götürülə bilməsi üçün, ilk növbədə, orqan verən şəxsin ölü olması lazımdır. Bunun üçün hər şeydən əvvəl, ölüm faktının olduğu müəyyən edilməli və beləliklə ortaya qoyulacaq meyarlara görə bir şəxsin ölüb-ölməməsi dəqiqləşdirilməlidir. Çünki bu edilmədən həyata keçiriləcək hansısa bir müdaxilə hüquqa zidd olacaq və bununla əlaqəli şəxslərin məsuliyyəti ortaya çıxacaq.

İnsanın tibbi olaraq ölü sayılması üçün iki fərqli görüş var. Bunlardan birincisi bioloji ölüm, digəri isə beyin ölümüdür. Bioloji ölüm insanı həyatda qalmasını təmin edən qan dövranını, tənəffüs, sinir sistemi kimi həyati funksiyalarının öz-özlüyündən işləmə fəaliyyətinin dayanması və yenidən bu xüsusiyyətin bərpa edilə bilməsidir. Bu görüşə görə, insanın ürəyi dayanmadıqca beyin mərkəzləri nə qədər ziyan görsə də insan ölü sayılmır. Dolayısı ilə, ondan ölü qismində orqan və hüceyrə nəqli edilə bilməz.

Beyin ölümü isə insana insan olmaq xüsusiyyəti verən ən əhəmiyyətli orqan olan beyin bədəni idarəetmə imkanı və qabiliyyətini tamamilə, bərpası mümkün olmayacaq şəkildə itirməsidir. Bu andan etibarən insan ölü sayılır.

İnsanın tibbi olaraq ölmüş olduğunun təsbit edilməsi orqan alan şəxsin həyatının xilas olması və ya sağlam bir şəkildə davam etməsi baxımından çox əhəmiyyətlidir. Orqan və hüceyrəsi götürülən şəxsin ölmüş olsa belə, götürüləcək üzvlərinin öz canlılığını saxlaması lazımdır. Odur ki, ölüm baş verdiyi anda süni şəkildə yaşaması təmin edilən insandan orqan və hüceyrə götürülərək dərhal lazım olan şəxsə nəql edilməsi lazımdır. Bu səbəbdən ölümün təsbit edilməsi çox əhəmiyyətlidir.

Müasir İslam alimləri və müvafiq dini qurumlar tərəfindən ölüdən, yəni meyiddən müalicə məqsədilə orqan və hüceyrə götürmək və bunları xəstə və ya yaralı şəxslərə nəql etmə ilə əlaqədar fətvalar verilib. Lakin fətva sahibləri bəzi şərtlər irəli sürüblər:

- bu iş zərurət qarşısında olmalıdır, yəni xəstənin həyatını və ya vacib bir üzvünü xilas etmək üçün bundan başqa bir yol olmamalıdır; (transplantasiyanın zəruriliyi barədə tibbi qərar müvafiq tibb müəssisəsində müalicə həkimi, cərrah, anestezioloq və lazım gələrsə, digər mütəxəssislərdən təşkil olunmuş komissiya tərəfindən müvafiq icra hakimiyyəti orqanının müəyyən etdiyi qaydada qəbul edilir);

- mütəxəssis-həkimlər tərəfindən resipiyentin (müalicə məqsədi ilə orqan və ya toxumalar köçürülən şəxs) həmin transplantasiya nəticəsində sağalmasının mümkünlüyü barədə rəy olmalıdır;

- şəxs sağlığında donorluğa razılıq bildirməli, eləcə də ölümündən sonra yaxın qohumlarının və ya qanuni nümayəndələrinin icazəsi olmalıdır. Şəxsiyyəti bilinməyən ölüldə isə icazə dövlətə aiddir;

- meytdən və ya ölüm vəziyyətində olan şəxslərdən transplantasiya məqsədi ilə orqan və ya toxumaların götürülməsi yalnız həkim konsiliumu tərəfindən bioloji ölümün baş verməsini və baş-beyin fəaliyyətinin tam dayanmasını (beyin ölümünü) təsdiq edən inkaredilməz faktın olmasından sonra həyata keçirilməlidir;

- orqan və ya toxumalar hər hansı əvəz və ya mənfəət müqabilində verilməməlidir;

- transplantasiya yalnız resipiyentin (müalicə məqsədi ilə orqan və ya toxumalar köçürülən şəxs) razılığı əsasında həyata keçirilməlidir.

- transplantasiya üçün nəzərdə tutulan bütün imkanlar – həm tibbi, həm də texniki olmaqla kifayət qədər mövcud olmalıdır.

Onu da qeyd etmək lazımdır ki, İslam alimləri orqan və ya toxumaların transplantasiyasına verilən fətvanın dəlili kimi xüsusilə iki ayəni qeyd etmişlər:

“...Yaxşılıq etməkdə və pis əməllərdən çəkinməkdə əlbir olun, günah iş görməkdə və düşmənçilik etməkdə bir-birinizə kömək göstərməyin. Allahdan qorxun...”; (“əl-Maidə”, 2).

“...Hər kəs belə bir kimsəni diriltə (ölümdən qurtarsa), o, bütün insanları diriltmiş kimi olur...” (“əl-Maidə”, 32).

İslam şəriəti ilə, o vaxt ölmüş şəxsin orqanlarının götürülməsinə icazə verilir ki, onun yaxınları buna icazə versin.

Nəticə

Orqan və hüceyrə transplantasiyası ilə xülasədə demək olar ki, bu mövzu başlanğıc etibarilə e.ə. II əsrə qədər uzadılsa belə, bugünkü mənada yeni olan məsələlərdəndir. Buna görə də sözügedən mövzu haqqında qəti və dəqiq bir qərar verilməmiş və fərqli fikirlərə səhnə olmuşdur. Əslində bu fərqli görüşlərin ortaya çıxma nöqtəsi insanın şərəfli bir varlıq olması, ona verilən dəyər, bədənin əmanət olması və insanın öz bədəninə hökm etmək qabiliyyətinə malik ola bilməməsi kimi mövzulardır. Bu sadalananları sinifləndirsək, o zaman onları mülkiyyət və tərkim (üstünlük, şərəf) şəklində iki əsas nöqtəyə bağlamaq mümkündür.

Məsələyə mülkiyyət cəhətdən baxıldıqda ortaya belə bir mənzərə çıxır: Bədən Allah tərəfindən insana verilmiş ən böyük əmanətdir. Yəni bədən insanın mülkiyyətinə verilərək ondan istifadə haqqına sahib edilən bir mal deyildir. Onu əldə edə bilmək üçün heç bir yerə maddi vəsait ödənilməmişdir. Bu səbəblə heç bir qarşılıq alınmadan özünə verilən bu bədən onda əmanətdir və bu əmanətin şərtlərinə riayət edilərək qorunması labüddür. İnsan mülkü olmadığı bir yerdə təsərrüf haqqına da sahib deyildir. Bu baxımdan, orqan və hüceyrə transplantasiyasının mülkiyyət prinsipinə tərs düşüb-düşmədiyi mübahisəlidir. Nəqldə bədənə müdaxilə və ondan istifadə qaçılmazdır.

Mövzu tərkim cəhətindən tədqiq edildikdə isə ayə və hədislərlə insanın dəyəri anladılması ilə yanaşı, kainat sisteminin prosesi içində də özünü göstərən bir həqiqət, reallıq vardır. Bütün canlıların içində insana verilən müstəsna yer ona verilən dəyərdir. Əgər kainatı bir ağac kimi düşünsək, o zaman bu ağacın meyvəsi insandır. Yəni, hər növ səy və hərəkət bu meyvənin əldə edilməsi və inkişafı üçündür. O, yaradılışdakı bir məqsəddir. Bunun nəticəsi olaraq, insana özünə yaraşan bir şəkildə lazımi qayğı və dəyəri verməsi, eyni zamanda ona zərər verən fel və hərəkətlərdən uzaq qalması gərəkir. Mövzunun tərkim cəhətindən dəyərləndirilməsində orqan və hüceyrə transplantasiyası edilərkən insana olan müdaxilənin onun mükərrəmliyinə xələl yetirib-yetirməməsi məsələsi qarşımıza çıxır.

Orqan və hüceyrə transplantasiyası mövzusunun birbaşa və dolaylı olaraq maraqlandıran ayə və hədisləri dəyərləndirən alimlərin ümumi qənaəti nəqlin ən son çarə olaraq edilə biləcəyi yönündədir. Onlar bu görüşlərinə dəlil olaraq zərurət halı və iki zərərdən ən yüngül olanını seçmək prinsiplərini göstərirlər. Buna görə də mövzu yeni olmasına baxmayaraq və İslam fəqihlərinin ortaya qoyduqları bəzi nümunələrə qiyaslar edilərək transplantasiyanın son çarə kimi caiz olacağı ifadə edilir. Eyni zamanda, ümmətin alimləri arasında orqan ticarəti haqqında tam bir ittifaq təmin edilmiş və bu çirkin işin haram olduğu qətiyyətlə qeyd edilmişdir.

Əslində İslamın ortaya qoyduğu qoruyucu həkimlik prinsiplərinə görə tənzim edilən bir şəraitdə orqan və hüceyrə transplantasiyasına duyulan ehtiyacın sayında azalmağa doğru getdiyi bilinməkdədir. Bir çoxunun görüşü etibarilə orqanların təxrib edilməsinin altında dini ölçülərin xaricində bir həyatın yaşanmış olması yatır. Məsələyə bu cəhətdən baxıldıqda orqan və hüceyrə nəqli tək çıxış yolu olaraq da qəbul edilməməlidir. Həzrət Peyğəmbərin (s) səhih hədisi ilə desək, qocalıq (və ya başqa bir rəvayətdə ölüm) xaric, hər bir xəstəliyin müalicəsi vardır. Orqan və hüceyrə nəqlinin də dini prinsiplərə riayət çərçivəsində yeni müalicə üsullarının tapıla biləcəyi fikri daim aktual qalmalıdır. Bütün çalışmaları, sadəcə, nəql üzrə aparılırsa, o zaman nəqlin xaricindəki çıxış yolları

əlbəttə ki, bitəcək və heç bir başqa müalicə üsulu tapılmayacaqdır. Bəlkə də zaman başqa birindən orqan alınmadan transplantasiyadan fərqlənən dəyişik çarələrin tapıla bilinəcəyini çox yaxında göstərəcəkdir.

ƏDƏBİYYAT

Qurani-Kərim. (2008). Tərcümə Z.Bünyadov, V.Məmmədəliyev. Bakı.

Abdullayev A. (2010). Bəzi müasir tibbi əməliyyatlara İslamın baxışı. BİU Zaqatala şöbəsi.

Akseki A.H. (1991). Ahlak İlmi ve İslam Ahlakı. Ankara: Nur yayınları.

Avrasiya Fetva Meclisi 2. (20.02.2018). Toplantısı sonuc bildirgesi. İstanbul. TC Din hizmetleri Müşavirliyinin 040/12 sayılı məktubu.

Bioetika, tibbi hüquq və yeni texnologiyalar / Məqalələr toplusu. (2011). AMEA İnsan hüquqları institutu nəşrləri.

Dini terminlər lüğəti. (2010). Bakı İslam Universiteti nəşrləri.

İmam Buhari. (2005). Edebül-Müfred. Müslümanın Edep ve Ahlakı. Motif yayınları, İstanbul.

Karaman H. (2011). Halallar və haramlar. Bakı: İpəkyolu.

Kərimov İ. (2010). Tibbi etikanın və bioetikanın qarşılıqlı münasibətlərinin təhlili // Fəls. Doktoru dissertasiyanın avtoreferatı. Bakı.

Quliyev M. (2013). İslam Fiqh Akademiyasının müasir məsələlərlə bağlı qərarları və onların təhlili. BİU Zaqatala şöbəsi.

Məmmədəliyev V. (2006). Quran və elm. Bakı: Qismət.

Mustafayeva A., Məmmədov V., Ağakışiyeva N. (2011). Transplantologiyada donor ehtiyatlarının bölüşdürülməsinə dair // Sayt: www.ihr-az.org.

Şəriət hökmlərinin izahı. (2019). Ayətullahul – uzma Nasir Məkarim Şirazi. Bakı: Zərdabi nəşr MMC.

Дайри Ахмед. Новая эра в биомедицине: какова позиция мусульман? // Сайт: www.islamonline.net

Мухамедова З.М. Исламская биоэтика в историческом аспекте// Сайт Ташкентской Медицинской Академии: www.rpam.uzsci.net

Точка зрения основных мировых религий на решения, касающиеся окончания жизни в отделении интенсивной терапии // Пер. с англ. Intensive Care Med (2008)

Факхер Бен Хамида. (2009). Мусульманская мораль, медицина и биотехнологии // Сайт Российского Комитета по биоэтике при UNESCO.

д.ф.ф Гамар ханум Джавадлы

РЕЗОЛЮЦИЯ ИСЛАМСКОЙ АКАДЕМИИ ПРАВОВЕДЕНИЯ (ФИКХА) О ТРАНСПЛАНТАЦИИ ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ ОРГАНОВ И ЭМБРИОНОВ

РЕЗЮМЕ

Формирование и развитие биоэтики тесно связано с трансформацией традиционной этики в целом и медицинской этики в частности. Интерес к биоэтике прежде всего связан с особым вниманием общественности к правам человека, испытаниям новых технологий и медицинских средств на людях, что, в свою очередь, породило массу проблем, требующих юридической и духовной регуляции. Прежде чем принять соответствующую резолюцию, Исламская Академия Фикха проводила исследования по вопросам трансплантации человеческих органов и эмбрионов, которая направлена на спасение жизней и одновременно вызывает серьезные разногласия среди мусульманских ученых. В основном, проблема заключается в целесообразности использования живого или мертвого донора. Разногласия по поводу трансплантации известны миру с начала 2-го века до н.э., но сегодня они приобрели особую актуальность. Вокруг данной темы до сих пор ведутся ожесточенные споры, и нет конкретных решений. По мнению мусульманских ученых, поводом для дебатов являются такие постулаты, вытекающие из первоисточников Ислама, как человеческое достоинство, ценность жизни, тело как хранилище души и то, что человек не является полноправным хозяином ни своей судьбы, ни своего тела. Классификация данных предположений приводит к двум основным пунктам – владение (собственность) и достоинство (превосходство) человеческой жизни.

***Ключевые слова:** трансплантация органов, пересадка эмбрионов, формы полезности, взгляды мазхабов, официальные фетвы.*

Asist. Prof. Gamar khanum Javadly

RESOLUTION OF THE ISLAMIC ACADEMY OF FIKH ON TRANSPLANTATION OF HUMAN ORGANS AND EMBRYOS

ABSTRACT

The formation and development of bioethics is closely connected with the transformation of traditional ethics in general and medical ethics separately. The interest in bioethics is primarily due to the special attention of the public to human rights, the testing of new technologies and medical devices over people, which, in turn, have created many problems that require solving legal and spiritual regulation. Transplantation of organs and cells is carried out in order to save a human life or restore the patient's viability by replacing organs and stem cells extracted from living or dead people. Before adopting the relevant resolution, the Fiqh Islamic Academy conducted investigations on the transplantation of human organs and embryos, which are aimed at saving lives and at the same time cause serious disagreements among Muslim scholars. The main problem is the feasibility of using a live or dead donor. Disagreements around transplantation are known to the world from the beginning of the 2nd century BC, but to this day, they have not lost their relevance. There is still fierce debate around this topic and there are no concrete solutions. According to Muslim scholars, the reason for the debate is the postulates derived from the original sources of Islam, such as human dignity, the value of life, the body - the repository of the soul and the fact that a person is not the sovereign owner of either his fate or his body. The classification of these assumptions leads to two main points - the ownership (property) and the dignity (superiority) of human life.

Keywords: *organ transplantation, embryo transfer, forms of utility, views of the mazhabs, official fatwas*

Çapa tövsiyə etdi: f.f.d. Ə.S.Niyazov

İMAMİYYƏ MƏZHƏBİNƏ GÖRƏ İMAM QAİB OLDUĞU DÖVRDƏ CÜMƏ NAMAZININ HÖKMÜ

Hilal Ağamoğlanov,

*AMEA akad. Z.Bünyadov adına
Şərqsünaslıq İnstitutu, kiçik elmi işçi
hilal_ali@mail.ru*

XÜLASƏ

İslam dininin vacib ibadətlərindən biri Cümə namazıdır. İmamıyyə şiə fəqihlərinin rəyinə əsasən, insanların iştirakının vacib olduğu Cümə namazı məsum şəxsın təşkil etdiyi namazıdır. Bu hökmə keçmiş və müasir fəqihlərin heç biri qarşı çıxmamış, məsələ ilə bağlı icma etmişlər.

İmamıyyə şiə məzhəbində məsum imamın qaib olduğu dövrdə həmin namazın hökmü ilə bağlı alimlər arasında fərqli rəylər mövcud olmuşdur. İlk əsrin Səllar, İbn İdris, Şərif Mürtəza, Şeyx Tusi və Əllamə Hilli kimi böyük fəqihlərin rəyi Cümə namazının qılınmasının haram olduğu yönündə idi.

İmamıyyə fəqihlərinin böyük əksəriyyətinin məsələ ilə bağlı nəzərləri isə bu namazın vacibi-eyni və ya vacibi-təxyiri olmasıdır. X-XIII əsrlər bəzi imamıyyə alimləri Cümə namazının vacibi-eyni olduğuna dair hökm versələr də, xüsusən XIV-XVII əsrlər fəqihləri arasında bu rəy üstünlük təşkil edirdi. Bu hökmün verilməsində həmin dövrlərdə imamıyyə məzhəbinin siyasi cəhətdən təcridən qüdrət tapması və Səfəvi dövlətinin qurulması əsas rol oynamışdır. Vacibi-eyni hökmünü verən alimlər arasında Şeyx Müfid, Zeynəddin ibn Nurəddin Amili, Məhəmməd ibn Əli Amili, Yusif Bəhrani, Feyz Kaşani, Əbul-Fəth Kəracuki, İmaməddin Təbəri, Əllamə Məclisi, Hürri Amilinin adlarını qeyd etmək olar.

Cümə namazının imamın qaib olduğu dövrdə qılınmasının icazəli olduğuna dair hökm verərək, rəy dəyişdirən Şeyx Tusi və Əllamə Hilli, eləcə də Şeyx Əbu Səlah Hələbi kimi bəzi qədim fəqihlər, həmçinin aralarında Şəhid Sani, Məhəmməd ibn Əli Amili, Mühəqqiq Hilli, Şeyx Əli ibn Hüseyn Kərəki, Şeyx Kaşiful-Ğita, Şeyx Məhəmməd Həsən Nəcəfinin olduğu Orta və sonrakı əsr fəqihləri Cümə namazı ilə zöhr namazı arasında seçim etmə ixtiyarına rüsxət verən vacibi-təxyiri hökmünü vermişlər.

***Açar sözlər:** Cümə namazı, imam, qeyb dövrü, haram, vacibi-eyni, vacibi-təxyiri.*

Giriş

İslamın mühüm ibadətlərindən biri də Cümə namazıdır. Qurani-Kərimdəki eyniadlı surədə bu namazda iştirakın müsəlmanlar üçün dünya məşğuliyyətlərindən daha faydalı və xeyirli olduğu bildirilir, cümə günü təşkil edilən namaza çağırıldıqları zaman bütün işlərini tərk edərək oraya tələsmələri buyrulur (Quran, “Cumə”, 9-11). Həftədə bir dəfə cəm şəkildə yerinə yetirilməli olan Cümə namazı İslam dinində xüsusi əhəmiyyətə malikdir. Məhəmməd peyğəmbərin dövründə Cümə namazı dini, ictimai və siyasi cəhətdən mühüm məna daşıyırdı. Bu namaz cəmiyyətdə aktual mövzuların, ictimai və siyasi vəziyyətin təhlili, yeniliklərin çatdırılması və problemlərin müəyyən edilərək çözülməsi yönündən xüsusi yerə sahib idi.

Cümə namazı ibadət olmaqla bərabər, həm də müsəlman cəmiyyətinin vəhdət və birliyinin rəmzidir. Cümə günü bu xüsusiyyətləri cəhətindən bir bayram günü kimi qəbul edilir, zikr etmək, qüsl almaq, təmiz libas geyinmək, dırnaqları və saqqalı qısaltmaq kimi maddi və mənəvi paklığa dəvət edir. Cümə namazında Allahın dininin izharı, hikmətli kəlmələrin ucaldılması, müsəlmanların maddi və mənəvi nöqsanlarının, xəta, problem və zəruri məsələlərinin müzakirəsi, onların həll yollarının göstərilməsi, dünya və axirət işlərinə təşviq, əxlaqi xüsusiyyətlərin tərənnümü, insanları birlik, vəhdət və mərhəmət kimi dəyərlərə dəvət vardır.

Bu baxımdan, böyük İslam məzhəbləri arasında Cümə namazının bilavasitə vacibliyinə dair heç bir ixtilaf mövcud deyildir. Cümə namazının zöhr namazının qısaltılmış forması olduğu, qılınmayan iki rükətin əvəzini iki xütbənin aldığı deyilib (Şeyx Müntəzir 1995, 13). Əllamə Hilli “ət-Təzkirə” kitabında Cümə namazının müstəqil namaz olduğunu qeyd edərək yazır: “Həmin vaxt vacib olan Cümə namazıdır. Cümə öz-özlüyündə vacib olan bir namazdır, zöhrün qısaltılmış forması deyildir... İmam əleyhis-səlam deyir: “*Cümə namazı Qiyamət gününədək vacib olaraq buyurulmuşdur*” (Əllamə Hilli 1993, IV/12).

Digər ibadətlərdə olduğu kimi, bu namazın da özünəməxsus şərt və tələbləri vardır. İslam alimləri Cümə namazının vacib olma, eləcə də düzgün (səhih) sayılma şərtlərinə dair yekdil fikirdə olduqları, həmçinin fərqli nəzərlər irəli sürdükləri məsələlər vardır. Müfəssəl fiqh kitablarında həmin şərtlər təsnif edilmişdir. Bunların sırasına vaxt, beş və ya yeddi nəfərin namaz üçün toplaşması, imam, namazın cəm halda qılınması, iki xütbə, digər yerdə qılınan Cümə namazı ilə aradakı məsafənin, təqribən, 5-6 km-dən az olmaması şərtləri daxildir (Şəhid Sani 2016, I/239-248).

CÜMƏ GÜNÜ VƏ CÜMƏ NAMAZININ İSLAMDAKI YERİ

“Cümə” sözünün etimologiyası

“Cümə” sözü ərəb dilində (جُمُعَة) “cumuə” və ya (جُمُعَة) “cumə”, eləcə də (جُمُعَة) “cuməə” kəlmələri olaraq istifadə edilmişdir. “Cuməə” Hicaz bölgəsinin, “Cuməə” Bəni-Təmimin, “Cumə” isə Bəni-Üqeyl qəbiləsinin ləhcəsidir (Fəxrəddin Tərihi 2007, II-IV/510). “Cuməə” olaraq istifadəsi daha məşhurdur (Mürtəza Zübeydi 1983, XX/458). Məna etibarını ilə “toplamaq” mənasını ifadə edən (جَمَعَ) “cəm” kökündən törəmiş və “toplaşmaq, cəmləşmək, cəm olmaq” (Luis Məluf 1986, 101) mənalarını ifadə edir, (جُمُعَة) “cuməə” olaraq həftənin gününün bir vəsfidir (İbn Mənzur Məhəmməd ibn Kərim 1993, VIII/58). Günün belə vəsf olunmasına səbəb isə camaatın həmin gün bir yerə toplaşması olub (Fəxrəddin Tərihi 2007, II-IV/510).

1.2. Həftənin gününə “cümə” adının verilməsi

Cümə həftənin günlərindən biridir. İslamaqədərki dövrdə həftənin bu günü “Əruba” adlanırdı (Hayreddin Karaman 1993, VIII/85). Əbu Sələmənin sözünə əsasən, bugünün “cümə” adlandırılması Qüreyşin əcdadlarından olan Kəb ibn Lüeyə nisbət verilib. Belə adlandırmasının səbəbi isə Qüreyşin nüfuzlu şəxslərinin məşvərət və məsləhət üçün bir yerə toplaşmaları olub (İbn Cevzi 1984, VIII/264). İbn Sirin isə yəhudi və xristianlarda şənbə və bazar gününün xüsusi ehtiramının olduğunu görüb, müsəlmanların da özlərinə belə bir gün təyin etmək istədiklərini və nəticədə bu adın ənsar tərəfindən verildiyini söyləyir (Fəzl ibn Həsən Təbərsi 2006, X/8).

Namazın “Cümə” adlandırılmasının səbəbi həftənin cümə günündə insanların Cümə namazı və ya ümumən, namaz üçün bir yerə toplaşmasına görədir. Bu, “əl-Cumuə” surəsindəki xitabdan da anlaşılır.

Cümə namazının tarixi

Peyğəmbər (s) Məkkədən Mədinəyə hicrət edərkən Quba məntəqəsində “Əmr ibn Ovf oğulları məhəlləsi” deyilən bir yerə çatır. Orada Məkkədə qalan müsəlmanlar və xanımlarla birlikdə Məkkədən gələn Əli ibn Əbu Talibin ona yetişməsinə gözləməyə qərar verir. Peyğəmbər oraya rəbiül-əvvəl ayının on ikisi, bazar ertəsi günü, günorta vaxtı yetişir (Şeyx Müfid, 1992, 49). Qubada olduğu müddətdə İslamda ilk məscid – Quba məscidi inşa edilir. İlk Cümə namazını da Peyğəmbər məhz orada qılır. Həmin vaxt Cümə namazında onunla birlikdə yüz nəfər səhabənin iştirak etdiyi deyilir. Bu hadisə Peyğəmbərin xütbəsi ilə başlayan və qiblə olaraq Beytül-

Müqəddəsə doğru qılınan ilk Cümə namazı kimi tarixə düşür (Fəzl ibn Həsən Təbərsi 2004, 83).

Tarix həm Peyğəmbərin, həm ondansonrakı xəlifələrin, eləcə də Əməvi, Abbasi, Osmanlı, Səfəvi və Qacar hakimlərinin cümə namazları qıldıklarını, digər şəhər və əyalətlərdə də Cümə namazı qılmaq üçün imamlar təyin etdiklərini qeyd edir (Şeyx Müntəziri 1995, 17).

Cümə gününün fəziləti

Cümə namazının fərdi və ictimai yöndən, müsəlmanlar arasında vəhdət və qardaşlıq yaratmaq, mənəvi-ictimai məsələlərə nəzər salmaq cəhətindən İslam cəmiyyətində xüsusi yeri vardır.

Məhəmməd peyğəmbər bugünün fəziləti ilə bağlı belə buyurmuşdur: “Cümə günü günlərin sərvəridir. Allah həmin gün edilən əməllərin mükafatını ikiqat artırır, pisləkləri silər, dərəcələri yüksəldər, duaları müstəcab edər, bəlaları aradan qaldırır və mühüm ehtiyacları rəva qılar” (Şeyx Kuleyni 1986, III/414).

Cümə namazının fəziləti

Cümə namazının, eləcə də onu qılmağın əhəmiyyəti və fəziləti barədə bir çox rəvayətlər nəql edilib. “Cümə” surəsindəki ayələrin ticarət və digər işləri tərk edərək bu namaza tələsməyi əmr etməsi onun əhəmiyyətinin bariz göstəricisidir. İslam Peyğəmbəri buyurur: *“Uca Allah Cümə namazını sizə vacib buyurmuşdur. Onu mən həyatda ikən və ya ölümümdən sonra yüngül sayaraq, yaxud inkar səbəbindən tərk edən şəxs tövbə etmədikcə nə namazı, nə zəkati, nə orucu, nə həcci və nə də yaxşılıqları qəbuldur”* (Hürr Amili 2012, VI/649).

Məhəmməd ibn Müslim və Əbu Bəsir İmam Məhəmməd Baqirin belə dediyini nəql edirlər: *“Kim ardıcıl olaraq üç cümə namazını heç bir səbəb olmadan tərk etsə, Allah onun qəlbini möhürləyər”* (Hürr Amili 2012, VI/645).

2. Cümə namazı ilə bağlı ayənin nazil olma səbəbi

Qurani-Kərimin “əl-Cumuə” surəsinin 9, 10 və 11-ci ayələri bu namazın bəzi hökmlərini özündə ehtiva edir. Həmin ayələrə, eləcə də mövzu ilə bağlı nəql edilmiş rəvayətlərə əsasən, müsəlmanlar Cümə namazının vacib olduğu barədə icma etmişlər (Məhəmməd Cavad Muğniyə, 1996, 120).

Ayədə deyilir: *“Ey iman gətirənlər! Cümə günü namaza çağırıldığınız zaman Allahu zikr etməyə tələsin və alış-verişi buraxın. Bilsəniz, bu sizin*

üçün nə qədər xeyirlidir! Namaz qılınub qurtardıqdan sonra Yer üzünə dağılın və Allahın lütfündən ruzi diləyib axtarın! Və Allahı çox zikr edin ki, nicat tapıb səadətə qovuşasınız! Onlar bir alış-veriş, yaxud bir əyləncə gördükləri zaman səni ayaq üstə qoyub ona tərəf cumdular. De: “Allah dərgahında olan savab əyləncədən də, ticarətdən də xeyirlidir. Allah ruzi verənlərin ən yaxşısıdır!” (Quran “Cumua”, 9-11).

Ayə baş vermiş bir hadisə ilə bağlı nazil olmuşdur. Həmin hadisə bundan ibarətdir: Dəhiyyə ibn Xəlifə Kəlbi tez-tez Şama səfər edir, oradan Mədinəyə ticarət malı gətirir və şəhərə gəldiyini camaata bildirmək üçün təbil çalardı. Günlərin birində Mədinədə acliq və qıtlıq olduğu dövrdə, cümə günü Peyğəmbər minbərdə xütbə söyləyərkən Dəhiyyə şəhərə daxil olub təbil çaldı. Məsciddə olanlar ticarət malı almaq üçün minbərdə ayaqüstə dayanıb xütbə söyləyən Peyğəmbəri tərk edərək Dəhiyyənin yanına getdilər. Həmin vaxt orada yalnız on iki nəfər qaldı. Qətadə və Müqatil onların bunu üç cümə günü ard-arda təkrar etdiklərini deyirlər (Fəzl ibn Həsən Təbərsi 2006, X/8).

İlk baxışdan, bu ayələrə əsasən, Cümə namazının vacibliyinin hər hansı bir şərtə bağlanması inkar olunmalıdır. Ayənin Cümə namazının ümumən vacib olduğuna dair nazil olmadığını, baş vermiş bir hadisəyə şamil olduğunu, özündə Cümə namazının qılınma qayda və şərtlərini ehtiva etmədiyini söyləmək olar. Belə ki, ayə Cümə namazının vacib olduğunu isbatlamaq üçün nazil olmamışdır. Bu hadisədən əvvəl də Peyğəmbər Cümə namazı qılırdı. Qeyd edildiyi kimi, Peyğəmbər hicrət edərkən yolda Cümə namazı qılmışdır. Bu baxımdan, ayə ticarət və əyləncə üçün Cümə namazını tərk etməyin tənqid və tənbehini ehtiva edir (şərt və hüduqları çərçivəsində cümə namazı təşkil olunsa), işləri tərk etməyin və ona tələsməyin lazımlılığını bildirir. Ayə onun qılınmasının və təşkilinin vacib olduğunu, şərt və hökmlərini müəyyən etmir. Sadəcə, hər hansı bir yerdə Cümə namazı təşkil edilsə, oraya getməyin vacib olduğu hökmünü ehtiva edir, ticarət və əyləncə üçün onu tərk etməkdən çəkindirir (Şeyx Müntəziri, 1995, 13-14).

3. Cümə namazının şərtləri

Cümə namazının vacib olması üçün vaxtın daxil olması, beş və ya yeddi nəfərin toplaşması, onlardan birinin imam olması şərtidir. Həmçinin namazın düzgün sayılması üçün namaz cəm halda qılınmalı, namazdan öncə iki xütbə oxunmalı, yaxınlıqda təşkil olunan digər cümə namazı ilə aradakı məsafə bir fərsəxdən – təqribən, 5-6 km-dən az olmamalıdır (Şəhid Sani 2016, I/239-248).

Müsəlmanların icmasına əsasən, Cümə namazı özlüyündə vacib olan namazdır, bu fikrə heç kəs qarşı çıxmayıb, Qurani-Kərim, eləcə də Peyğəmbər

və məsum imamların hədis və rəvayətləri də buna dəlalət edir. Qarşıda onlardan bəzilərini qeyd edəcəyik.

Müzakirə mövzusunun Cümə namazının səhihliyində imamın varlığı şərti olduğunu nəzərə alaraq, onun hansı şərtləri özündə ehtiva etməli olduğuna nəzər salaq. Şiə fəqihləri gündəlik namazlarda camaata imamlıq edən şəxsin şərtlərinin Cümə namazı imamında da mövcudluğunu labüd hesab ediblər. Əllamə Hilli “ət-Təzkirə” kitabında Cümə namazı imamının şərtlərini belə sadalayır: həddi-bülüğ yaşında, aqıl, kişi, azad, ədalətli, on iki İmam şiəsi, halalзадə və sağlam bədənə malik olmalıdır (kor, cüzam və s. bu kimi xəstəliyi olmamalıdır) (Əllamə Hilli 1993, I/21-26). Bu xüsusiyyətləri özündə cəmləyən şəxsin Cümə namazında camaata imamlıq etməsi, iki xütbə söyləyərək namaz qıldırması icazəlidir.

4. Cümə namazının hökmü

Bu namazla bağlı əsas ixtilaf və müzakirə mövzusu imamın və ya onun təyin etdiyi şəxsin iştirakı ilə bağlıdır. Bəzi fiqh alimləri Cümə namazında İmamın ya özünün, ya şəxsən təyin etdiyi xüsusi şəxsin, bəziləri də xüsusi deyil, ümumən onun naibi hesab olunan şəxsin imamlığının şərt olduğunu qeyd etmişlər. Bu yanaşmalara əsasən, fəqihlər İmamın qeybdə olduğu dövrdə cümə namazının qılınmasına dair haram, vacibi-təxyiri və vacibi-eyni kimi fərqli hökmlər vermişlər.

İmamıyyə məzhəbində İmamın günahdan məsumluğuna və ədalətli olmasına etiqad bəsləndiyinə görə, fəqihlər imamın hazır olduğu dövrdə onun təşkil etdiyi cümə namazının qeydsiz-şərtsiz vacib olduğuna hökm verilmişlər. Şəhid Saninin sözlərinə əsasən, bu barədə onların arasında ixtilaf yoxdur (Seyid Əhməd Rövzati, II/124) və icma vardır (Şəhid Sani 2005, I/173).

İxtilaf imamın qaib olduğu dövrlə bağlıdır. İmamın qeybdə olduğu ilk dövrlərdə alimlər arasında Cümə namazının təşkil edilməsinin haram olduğuna dair nəzər mövcud idi. Seyid Xoyinin “Ürvətül-vüsqa kitabının şərh” əsərindəki sözlərinə əsasən, III-VI əsr alimləri arasında məşhur hökm Cümə namazının vacibi-eyni olmadığına dair idi. O, sözlərinə Cümə namazının qılınmasının düzgün olmadığı barədə Şeyx Tusinin, Əllamə Hillinin və Şəhid Əvvəlin sözlərini dəlil göstərir, Şəhid Sanini isə hər hansı bir şərti inkar edən və namazın vacibi-eyni olduğunu söyləyən ilk alim kimi təqdim edir, “əl-Mədarik”in müəllifinin də bu hökmdə onu izlədiyini yazır. Seyid Xoyinin şərhindən onun öz rəyinin isə vacibi-təxyiri olduğu anlaşılır (Şeyx Mürtəza Bürucerdı 2009, XI/14).

Hər üç hökmə ilk dəlil olaraq “əl-Cumuə” surəsinin 9-11-ci ayələri göstərilir. *“Ey iman gətirənlər! Cümə günü namaza çağırıldığınız zaman*

Allahu zikr etməyə tələsin və alışı-verişi buraxın. Bilsəniz, bu sizin üçün nə qədər xeyirlidir!” (Quran “Cumə”, 9).

Ayədə digər günlərdən fərqli olaraq cümə günü qılınan namaz xüsusi qeyd olunur, “tələsin” kəlməsi isə bunun vacibliyinə dəlalət edir. Buradakı vaciblik cümə günü namazın təşkil edildiyi və çağırışın səsləndiyi təqdirə şərtlənib: ***“Cümə günü namaza çağırıldığınız zaman...”***. Eləcə də ***“Onlar bir alışı-veriş, yaxud bir əyləncə gördükləri zaman səni ayaq üstə qoyub ona tərəf cumdular”*** ayəsinin təşkil olunmuş Cümə namazını tərk etməyin məzəmmət olunduğu aydındır. Demək, tələsməyin vacibliyi Cümə namazının təşkili üçün çağırışa bağlıdır. Seyid Xoyi yazır: ***“Allahu zikr etməyə tələsin”*** sözündəki məqsəd isə təfsir alimlərinin qeyd etdiyinə əsasən, cümə günündəki xütbədir. Belə ki, namaza tələsməyin vacib olması ayənin məqsədi sayıla bilməz. Namaza gecikməyin, İmama sonuncu rükətdə yetişməyin heç bir işkəli yoxdur... ***“De: “Allah dərgahında olan savab əyləncədən də, ticarətdən də xeyirlidir”*** sözü də bu işin bəyənən olduğu göstərir, özündə axirət cəzası ilə təhdid mənasını ehtiva etmir”. O, bu ayənin vacibi-eyni hökmünə dəlil olmasını da zəif nəzər hesab edir (Şeyx Mürtəza Bürucerdı 2009, XI/15-16).

Zürarənin İmam Baqirdən nəql etdiyi ***“Allah insanlara cümədən-cüməyə 35 namazı vacib buyurmuşdur. Onlardan birini isə camaatla (cəm halda) qılmağı əmr etmişdir. Bu, Cümə namazıdır. Doqquz nəfəri bu namazdan azad etmişdir: azyaşlı, qoca, məcnun, müsafir, kölə, qadın, xəstə, kor və iki fərsəxdən uzaqda olan şəxs”*** (Hürr Amili 2012, VI/645) və Məhəmməd ibn Müslimlə Əbu Bəsirin İmam Baqirdən rəvayət etdikləri ***“Kim ardıcıl olaraq üç cümə namazını heç bir səbəb olmadan tərk etsə, Allah onun qəlbini möhürləyər”*** (Hürr Amili 2012, VI/645) kimi səhih hədislərə isə hər bir dəstənin özünəməxsus izahları mövcuddur. Qarşıda onlara nəzər salacağıq.

Haram olduğuna dair hökm

İmamın qeybdə olduğu və fəqihlərin ümumi naibliyi zamanından etibarən ilk dövrlərdə alimlər arasında Cümə namazının haram olduğuna dair fikir hakim idi.

Bu hökmü Seyid Mürtəza (v.1044) “ər-Rəsail” kitabının “əl-Məsailul-məyyafəriyyə” bölümündə (Şərif Mürtəza 1985, I/272), “Səllar” ləqəbi ilə məşhur olan Şeyx Həmzə ibn Əbdüləziz Deyləmi (v.1056-cı il) “əl-Mərasimul-ələviyyə fil-əhkamin-nəbəviyyə”, Fəzl ibn Həsən Təbərsi (v.1153) “Məcməul-bəyan fi təfsiril-Quran”, İbn Əbu Həmzə Tusi (v.1184) “əl-Vəsilətu ilə neylil-fəziləh”, İbn Zührə Hələbi (v.1189) “əl-Ğünyə” və İbn İdris Hilli (v.1201) “əs-Sərair”, eləcə də Əllamə Hilli (v.1325) “Müntəhəl-mətləb” və “Təzkirətül-füqəha” kitablarında qeyd etmişlər. Onların rəyinə əsasən, adil

imam və ya onun xüsusi olaraq təyin etdiyi şəxs şərti ödənmədiyinə görə, İmam qaib olduğu dövrdə Cümə namazı vacib deyildir və qılına bilməz. “əl-Mərasimül-ələviyyə fil-əhkamin-nəbəviyyə” adlı kitabının “Cümə namazı” bölümündə Şeyx Həmzə ibn Əbdüləziz Deyləmi (Səllar) yazır: “Cümə namazı İmamın özünün və ya onun yerinə olan şəxsin iştirakı, aralarında imamın olduğu beş və daha artıq şəxsin toplaşması ilə vacib olur” (Şeyx Səllar 1993, 77). Kitabın digər bölümündə isə Cümə namazının fəqihlər tərəfindən qılına bilinməyəcəyini qeyd edir: “Məzhəb alimləri camaata bayram və istisqa (yağış tələbi) namazına imamlıq edib qıldıra bilərlər, ancaq cümə namazlarını, xeyr (qıldıra bilməzlər)” (Şeyx Səllar 1993, 264).

Onun müasiri olan Seyid Mürtəza da həmin fikirdə olub (Əllamə Hilli 2012, II/238). “Rəsail” kitabında Cümə namazı ilə bağlı suala cavabında yazır: “Cümə namazı heç bir artırma olmadan iki rükətdir. Yalnız adil imamla və ya adil imamın təyin etdiyi şəxslə qılınar. Əgər bu olmazsa, dörd rükət zöhr namazını qılacaqsan” (Şərif Mürtəza 1985, I/ 272 (304)).

Bəzi alimlərin rəyinə əsasən, birbaşa söyləməsə də, sözlərindən anlaşılacağına görə, Seyid Mürtəzanın ustası olan Şeyx Müfidin ifadələrindən də eyni fikirdə olduğu anlaşılır. Özünün “əl-İrşad” kitabında məsum İmama xas xüsusiyyətləri və onun iştirakının zəruri olduğu məqamları qeyd edərkən bir vəzifəsinin də insanları Cümə namazına toplamaq olduğunu vurğulayır: “İmamın dəlillərindən biri də sağlam aqlın hökmünə əsasən, bəşəriyyətin məsum, kamil... cümələr və bayramlarda insanları bir araya toplayan bir rəhbərə möhtac olmasıdır” (Şeyx Müfid 2008, II/342).

İbn İdris Hilli “əs-Sərair” kitabında yazır: “İmamın və ya onun bu namaz üçün təyin etdiyi şəxsin iştirakı Cümə namazının baş tutması üçün şərtidir. Mənim rəyim budur və əshabımız arasında bu barədə ixtilaf yoxdur... Kim ikirükətlik (cümə) namazı dördrükətlik namazın (zöhrün) əvəz etdiyini söyləyərsə, onun bu iddiası dəlilə möhtacdır” (İbn İdris Hilli 1990, I/303).

Əllamə Hilli də özünün iki kitabında məsələ barədə rəyini ortaya qoyur. “Müntəhəl-mətləb” kitabında Cümə namazının vacib hökmündə sayılması üçün adil imamın varlığını şərt hesab edir və ədaləti məsumluq olaraq təfsir edir. “Cümənin səhih olmasında adil imamın özünün və ya onun izn verdiyi imamın olması şərtidir. Bizim nəzərimizdə adil – məsum İmamdır”. Həmçinin orada şiə alimlərinin bu məsələdə icma etdiklərini də vurğulayır (Əllamə Hilli, 2008, V/334). Kitabının başqa bir yerində İmamın qaib olduğu təqdirdə, Cümə namazı qılmağın icazəli olub-olmadığı barədə sual qoyur və sualına belə cavab verir: “Şeyx Tusi “əl-Xilaf”da bunun icazəli olmadığını bildirir. Bu, həmçinin Seyid Mürtəzanın, İbn İdrisin və Səlların seçimidir. Mənim nəzərimdə də bu, güclü rəydir. Şərt hasil olmadığına görə zöhrü qılmaq vacib

olur” (Əllamə Hilli 2008, V/460). “Təzkirətül-füqəha” kitabında isə baxışını bir az daha aydın ifadə edərək yazır: “İcmaya əsasən, Peyğəmbər camaata imamlıq etmək üçün imam təyin edirdi, həmçinin ondan sonra xəlifələr də imam təyin etdikləri kimi, qazi də təyin edirdilər. Belə ki, imamın icazəsi olmadan bir şəxsin özünü qazi elan etməsi düzgün sayılmadığı kimi, özünü Cümə namazına imam təyin etmək də doğru olmaz” (Əllamə Hilli 2008, IV/19).

Əllamə Hillinin bu sözlərindən Cümə namazının qılınmasının qadağan olduğu anlaşılır. O, özünün “Nihayətül-ehkam” kitabında Cümə namazının bu hökmünə dair geniş bəhs açır və onun icazəli olduğu yönündə rəy bildirir. Qarşıdakı bölümdə buna toxunacağıq.

Şeyx Tusi “əl-Xilaf” kitabında fikirlərini belə ifadə edir: “Cümənin təşkil olunmasının şərtlərindən biri də imam və ya onun əmri ilə təyin olunan qazi, əmir və bu kimi şəxsdir. Onun təyinatı ilə qılınmadıqda, namaz səhih deyildir. Bu fikri Övzai və Əbu Hənifə də söyləmişdir” (Şeyx Tusi, 1987, I/626).

Sonra da Cümə namazının imamsız və ya onun təyin etdiyi şəxs olmadan qılınmasının icazəli sayılmasına dəlilin olmadığını bildirir (Şeyx Tusi, 1987, I/626).

Sonradan Şeyx Tusinin öz rəyini dəyişərək, Cümə namazının icazəli olduğu yönündə fikir bildirdiyini qarşıda qeyd edəcəyik.

İmamın qeybdə olduğu dövrdə Cümə namazının qılınmasının haram olması hökmündə bir neçə rəvayətə istinad edilir. Onlardan biri Məhəmməd ibn Müslimin İmam Sadiqdən nəql etdiyi rəvayətdir: “*İmam Sadiqdən cümə namazı haqda soruşdum. Dedi: “İmamla qılındıqda iki rükətdir. İmamsız, hətta camaatla da qılınsa, zöhr məqamında dörd rükətdir”*” (Hürr Amili 2012, VI/656-657).

Ərəbcə mətndə “imam” kəlməsinin müəyyənlik artikli olan “əlif-lam”la gəlməsi onun məsum imam olduğunu göstərir, həmçinin “hətta camaatla da qılınsa” sözündən də bu anlaşılır.

Bu hökmə digər istinad isə İmam Əli ibn Hüseyn Səccadın cümə və bayram günləri ilə bağlı duasındaki sözləridir: “*İlahi, bu məqam Sənin xəlifələrin və canişinlərinə, cəza hökmlərini tətbiq etməyə ixtiyar verdiyin ali dərəcədə olan əmanətdarlarına məxsusdur*” (İmam Səccadın duaları 2001, 232).

İmamiyyə məzhəbində hədd cəzalarının tətbiqinə dair səlahiyyətin, eləcə də ilahi xəlifə və canişinlərin məhz əhli-beyt imamlarında olduğuna etiqad bəsləndiyinə görə, bu duadan cümə və bayram namazlarının məhz onlar tərəfindən qılınmalı olduğuna hökm edilmişdir.

Vacibi-eyni olduğuna dair hökm

“Vacibi-eyni” – müəyyən edilmiş, alternativ olmayan vacib ilahi göstərişdir, həmin vacibi əvəzləyəcək heç bir hökm yoxdur. Bu cür vacibə misal olaraq gündəlik namazları, Ramazan ayının orucunu göstərmək olar (Şeyx Müzəffər 2006, I/67).

İmamın qeybindən sonra ilk əsr alimlərindən fərqli olaraq, orta əsr İmamıyyə alimləri arasında məşhur rəy cümə namazının vacibi-eyni və ya vacibi-təxyiri olması ilə bağlıdır. Fəqihlərin Cümə namazı ilə bağlı bu cür rəyə sahib olmasına o dövrlərdə on iki imam şüələrinin qüdrət tapmalarının, Səfəvi dövlətinin qurulmasının böyük təsirinin olduğunu qeyd etmək lazımdır. Vacibi-eyni və ya vacibi-təxyiri hökmünü verən alimlərin böyük əksəriyyəti məhz həmin dövrlərdə, yaxud həmin dövlətin ərazisində yaşamışlar.

XVI əsrdə alimlər arasında üstünlük təşkil edən rəyi İmamın qeybdə olduğu dövrdə Cümə namazının qılınmasının vacib olmamasına dair idi (Məhəmməd Həsən Qədiri 1989, 106). Məhəmməd Həsən Qədiri bu fikrə qarşı çıxan və vacibi-eyni hökmünü ilk verən şəxsin Şəhid Sani kimi məşhur olan Zeynəddin ibn Nurəddin Amili (v.1558) olduğunu, “Sahibül-Mədarik” ləqəbi ilə tanınan Məhəmməd ibn Əli Amilinin də onun bu fətvasına etimad edərək eyni hökmü verdiyini yazır (Məhəmməd Həsən Qədiri 1989, 106). Şəhid Sani bu rəyini sonradan dəyişmiş və namazın vacibi-təxyiri olduğu fikrini bildirmişdir. Qarşıdakı bəhisdə buna toxunacağıq. Hər bir halda, ilk vacibi-eyni hökmü onun adı ilə bağlıdır.

Mühəqqiq Səbzəvari isə özünün “Zəxirətül-məad fi şərhil-İrşad” əsərində Şeyx Səduqun (v.923-991) “əl-Muqni”dəki, Şeyx İmadəddin Təbərsinin (v.1153) “Nəhcül-ürfan ila hidayətül-iman”, Əbul-Fəth Kəracukinin (v.1058) “Təhziübül-müstərşidin” kitablarında, birbaşa olmasa da, cümə namazının vacibi-eyni olduğu fikrini irəli sürdükələrinin anlaşıldığını vurğulamışdır (Mühəqqiq Səbzəvari, I/2, 566).

“Sahibül-Hədaiq” kimi məşhur olan Yusif Bəhraninin nəzəri də Cümə namazının vacibi-eyni olduğu yönündə idi. Onun 26 cildlik “Hədaiqun-nazirə” kitabının 9-cu cildi, demək olar ki, bütünlüklə Cümə namazının vacibi-eyni olduğunun isbatına həsr edilib (Şeyx Yusif Bəhrani 1993, IX/346).

Seyid Şəhristani Feyz Kaşaninin “əş-Şihabus-saqib” əsərinə yazdığı əlavədə İmamın qeybdə olduğu dövrdə Cümə namazının vacibi-eyni olduğuna dair hökm verdiyi anlaşılan və ya birbaşa vacibi-eyni hökmünü verən alimlərin bir qisminin – təqribən, 48 alimin adını təqdim edir. Onlardan bəzilərini burada qeyd edək: Əbul-Fəth Kəracuki “Təhziübül-müstərşidin”də; İmadəddin Təbəri “Nəhcül-ürfan”da; Şeyx Səduq “əl-Fəqih”də; Şəhid Sani

“Vücubul-cumuə” riasələsində; Seyid Məhəmməd ibn Əli “əl-Mədarik”də; Əllamə Məclisi “Bihar”da; Yusif ibn Əhməd Bəhrani “Hədəiq”də, eləcə də Abdullah Tustəri, Hürri Amili, Seyid Cəfər Xunsari, Seyid Hüseyin Qəzvini, Məhəmməd Tahir Şirazi Qummi, Əbdüləzim Astarabadi və digərləri (Feyz Kaşani (Seyid Şəhristaninin əlavəsi), 1981,105).

Bu alimlərdən bir qismi Cümə namazının imamın qaibliyi dövründə vacibi-eyni olduğuna dair müstəqil kitablar qələmə almışlar. Onlardan Fazil Məhəmməd Baqir Sizəvari, Feyz Kaşani, Seyid Məhəmməd ibn Cəfər və Məhəmməd Əbdülfəttah Tənkabunin adlarını qeyd etmək olar.

Mühəqqiq Səbzəvaridən nəql edildiyinə əsasən, Cümə namazının vacibi-eyni hökmünün də iki qisim olduğu qeyd edilir. Bunlardan biri şərtləri özündə cəmləyən fəqihin mövcudluğu təqdirində, digəri isə mütləq mənada, heç bir şərtə bağlanmadan vacibi-eyni olmasıdır. Özünün “Risalətun fi salətil-cumuə” kitabında Şeyx Müfidin “əl-Əşraf” və “Muqniə” əsərlərindəki sözlərinə əsasən də müəllifin Cümə namazının mütləq şəkildə vacibi-eyni hökmündə olduğunu düşündüyünü bildirir (Dr. Əli Rza Feyz 2007, II/152).

Şeyx Ərdəbili Şeyx Müfidin cümə namazının mütləq şəkildə vacibi-eyni olduğuna dair belə bir rəy verməsinin aşkar cürət və şücaət tələb etdiyini, ondan sonra kimsənin belə bir hökm vermədiyini qeyd edir (Dr. Əli Rza Feyz 2007, II/153).

Şeyx Ərbəbili öz rəyini isə belə ifadə edir: “Ayə və hədislərə diqqət etdikdə heç bir şərtin qeyd edilmədiyi, Cümə namazının vacibi-eyni olduğu anlaşılır. Onun vacibi-təxyiri olduğuna dəlalət edən və hər hansı bir şeylə əvəzləndiyinə dair dəlil olmadığı üçün vacibi-eynidir” (Müqəddəs Ərdəbili 1983, II/361).

Bu hökmdə dəlili olaraq istinad edilən rəvayətlərə gəldikdə, Zürrə İmam Baqirin belə söylədiyini nəql edir: “*Allah insanlara cümədən cüməyə 35 namazı vacib buyurmuşdur. Onlardan birini isə camaatla (cəm halda) qılmağı əmr etmişdir. Bu, cümə namazıdır. Doqquz nəfəri bu namazdan azad etmişdir: azyaşlı, qoca, məcnun, müsafir, kölə, qadın, xəstə, kor və iki fərsəxdən uzaqda olan şəxs*” (Hürri Amili 2012, VI/645).

Məhəmməd ibn Müslim və Əbu Bəsir İmam Sadiqin belə söylədiyini nəql edirlər: “*Uca Allah hər yeddi gündə 35 namazı vacib etmişdir. Onlardan biri də xəstə, kölə, müsafir, qadın və azyaşlıdan savayı hər bir müsəlmana vacib olan namazdır*” (Hürri Amili 2012, VI/645).

Bu hədisdə gündəlik digər namazlarla birlikdə Cümə namazı da vacib hökmündə qeyd edilir. Beş nəfərin istisna olunması isə bunun gündəlik namazlardan olmadığını, məhz Cümə namazı olduğunu göstərir.

Rəvayətlərdən zahirən Cümə namazının vacibi-eyni olduğu anlaşılır. Onun bu hökmünü inkar edən fəqihlər burada İmamın hazır və ya qaib

olduğunun vurğulanmadığını, imamın şərt sayıldığı anlaşılan digər rəvayətlərlə cəm edilməli olduğu fikrindədirlər.

Vacibi-təxyiri olduğuna dair hökm

“Vacibi-təxyiri” – iki və ya daha artıq alternativdən birini seçmək imkanı olan vacib ilahi göstərişdir. Bu hökmün icra edilməsi üçün bir neçə alternativ variant təqdim edilir. Fiqh elmində “vacibi-təxyiri”nin hökmü belədir: “Vacibi-təxyiri hökmü yerinə yetirilməsində bərabəri və ya əvəzi olan əməllə bağlıdır, burada məxsusi bir tələb yoxdur. Tələb olunan ikisi arasında seçim edərək birini yerinə yetirməkdir. Məsələn, Ramazan ayının orucunu bilərəkdən pozmağa görə kəffarə olaraq altmış gün oruc tutmaq vacibdir. Kəffarə orucu tutmayıb onu bir qul azad etmək və ya yetmiş yoxsulu yedirtməklə də əvəz etmək olar” (Şeyx Müzəffər 2006, I/67).

Bir qisim Orta əsr imamiyyə alimlərinin rəyi, xüsusilə son əsrlərin və müasir dövrün fəqihləri arasında məşhur rəy Cümə namazı ilə zöhr namazı arasında seçim etməklə bu namazın vacibi-təxyiri olduğuna dairdir.

Vacibi-təxyiri hökmü çərçivəsində də iki nəzər mövcuddur. Bunlardan biri özündə ictihad şərtlərini cəmləyən imamın varlığı şərtinə bağlanır, digəri isə cümə namazının ümumən vacibi-təxyiri olmasıdır ki, ictihad şərtlərini özündə cəmləyən imam şərt olaraq görülür (Dr. Əli Rza Feyz 2007, II/150).

Aralarında Mühəqqiq Kərəkinin və Şəhid Saninin də olduğu bəzi fəqihlər bu seçimdə cümə namazının daha çox üstünlüyə, bəziləri isə mütləq üstünlüyə malik olduğunu qeyd ediblər. Vacibi-təxyiri hökmünü söyləyənlərin heç biri zöhrün üstün və ya eyni səviyyədə olduğuna hökm verməmişlər. Bu hökm Şeyx Tusidən sonra şiə fəqihləri arasında məşhur rəydir (Tənkabuni, 2012, 19).

Əvvəldə qeyd etdiyimiz kimi, Şeyx Tusi (v.1067) sonradan rəyini dəyişmişdir. Onun “əl-Cüməl” (Şeyx Tusi 1986, 81) kitabında, həmçinin “əl-Xilaf”dakı (Şeyx Tusi, I/233) sözlərindən Cümə namazının qeyb dövründə haram olduğuna dair rəyi başa düşülürdü, bu namazın qılınmasının səhih olmadığı yönündə fikrə sahib idi. Özünün “ən-Nihayə” kitabının “Cümə namazı” bölümündə yazır: “İmamın qeybdə olduğu dövrdə möminlərin bir zərər (təhlükə) hiss etmədikləri təqdirdə toplaşıb, iki xütbə ilə cümə namazı qılmasının eybi yoxdur. Əgər xütbə söyləmək imkanları olmasa, camaat namazı qılmaları icazəlidir. Ancaq bu zaman dörd rükətlik namaz qılacaqlar” (Şeyx Tusi 1980, 107).

Həmin kitabın “Yaxşılığa dəvət” fəslində isə deyir: “Haqq əhli olan fəqihlərin hər bir namaz üçün, eləcə də cümə və bayram namazları üçün camaatı toplayıb imamlıq etməsi, iki xütbə söyləməsi icazəlidir” (Şeyx Tusi 1980, 302).

Həmçinin görünən odur ki, Əllamə Hilli (v.1325) də öz rəyini dəyişmişdir. “Müntəhəl-mətləb” və “Təzkirətül-füqəha” kitablarında bunun haram olduğu yönündə rəy bildirsə də, “Nihayətül-əhkam” kitabında imamın qaib olduğu dövrdə fəqihin Cümə namazı qılmasının icazəli olduğunu bildirir, cümə imamının şərtlərini müfəssəl qeyd edir. O və Mühəqqiq Hilli bir fiqh kitabı çərçivəsində Cümə namazına dair geniş fəsil ayıran ilk fəqihlərdəndir. Əllamə Hilli yazır: “İmamın qaib olduğu dövrdə, güclü nəzərə əsasən, möminlərin fəqihləri bunu (Cümə namazını) qıla bilirlər. Dəlil isə Zürrarənin nəql etdiyi hədislərdir... İmam Baqir Əbdülməlikə dedi: *“Allahın vacib buyurduğu namazı qılmasa, sənin kimi bir şəxs həlak olar”*. Dedim: *“Bəs mən necə edim?”* Dedi: *“Camaatla qılın”*. *Məqsədi cümə namazı idi*”. Əshabımızdan bir dəstəsi şərtlərin aradan getdiyi üçün bu namazın qılınmasının qadağan olduğunu söyləmişlər. İmam Sadiq və İmam Baqirin Zürrarə və Əbdülməlikə bu namazı qılmağa icazə verməsi Cümə namazının qılınması üçün ümumi icazə sayıla bilər” (Əllamə Hilli 1990, II/14).

Həmçinin “Müxtəlüf-üş-şiə” kitabında bu rəyə üstünlük verdiyini görürük. O, Şeyx Tusinin sözlərini qeyd etdikdən sonra İbn İdrisin buna qarşı çıxdığını qeyd edir, ardınca isə “(Həqiqətə) daha yaxın olan nəzər onun icazəli olmasıdır”, – deyir (Əllamə Hilli 2012, II/238).

Hərçənd Əllamə Hilli “Müntəhəl-mətləb” kitabında “Şeyx Tusi “əl-Xilaf”da bunun icazəli olmadığını bildirirdi. “Bu, həmçinin Seyid Mürtəzanın, İbn İdrisin və Səlların seçimidir. Mənim nəzərimdə də bu, güclü rəydir. Şərt hasil olmadığına görə zöhrü qılmaq vacib olur” (Əllamə Hilli 2008, V/460) sözləri ilə onun haramlığına dair rəyini açıq bəyan etmişdi.

“Təzkirətül-füqəha” kitabındakı “Peyğəmbər camaata imamlıq etmək üçün imam təyin edirdi, həmçinin ondan sonra xəlifələr də imam təyin etdikləri kimi, qazi də təyin edirdilər. Belə ki, imamın icazəsi olmadan bir şəxsin özünü qazi elan etməsi düzgün olmadığı kimi, özünü Cümə namazına imam təyin etmək də doğru olmaz” (Əllamə Hilli 2008, IV/19) sözlərini “Nihayətül-əhkam”da da qeyd edir, lakin “İmam Sadiq və İmam Baqirin Zürrarə və Əbdülməlikə bu namazı qılmağa icazə verməsi cümə namazının qılınması üçün ümumi icazə sayıla bilər” (Əllamə Hilli 1990, II/14) sözü ilə həmin icazə və təyinatın artıq gerçəkləşdiyini vurğulamış olur.

Şeyx Əbu Səlah Hələbi (v.1055) “əl-Kafi” kitabında yazır: “Cümə namazı yalnız dinin imamı və ya onun təyin etdiyi şəxs olduqda, bu ikisi əlçatmaz olduqda isə camaata imamlıq xüsusiyyətlərinə sahib şəxs tərəfindən icra edilir” (Əbu Səlah Hələbi 1996, 151).

Mühəqqiq Hilli kimi məşhur olan Nəcməddin Cəfər ibn Həsənin “əl-Mötəbər”də (Mühəqqiq Hilli 1986, II/306) və Şəhid Əvvəl kimi tanınan

Şəmsəddin Məhəmməd ibn Məkki Amilinin də “əz-Zikra”dakı (Şəhid Əvvəl 1998, IV/104) qənaətləri cümə namazının icazəli olduğu yönündədir.

Şəhid Əvvəl (v.1384) “əd-Durus”da yazır: “İmam və ya naibi şərti ilə zöhr namazının əvəzinə Cümə namazının qılınması vacibdir. İmamın qaib olduğu dövrdə isə təhlükədən amanda olduqda fəqihlər cümə üçün (camaatı) toplayırlar və bu, zöhrün əvəzinə kifayət edir” (Məhəmməd Amili 1992, I/186; Məhəmməd Amili 2004, I/146).

Həmçinin Şeyx Əli ibn Hüseyin Kərəkinin də (v.1534) rəyi Cümə namazının vacibi-təxyiri olduğuna dair olub. “ər-Rəsail” kitabında bunun ən güclü nəzər olduğunu qeyd edir (Şeyx Kərəki 1989, I/146).

Şəhid Sani (v.1558) “Lüm’ətud-Diməşqiyyə” kitabına yazdığı şərhə Cümə namazında İmam və ya onun təyin etdiyi naib şərtini şərh edərkən naibləri xüsusi və ümumi qruplara bölür, fətva şərtlərini özündə cəmləyən fəqihin bu haqqa sahib olduğunu bildirir. Yazır: “Çünki (ümumi naib olan) fəqihlər də İmamın bu sözünə əsasən, onun tərəfindən təyin olunmuşlar: *“Bizim hədislərimizi sizə rəvayət (izah) edən şəxslərə tabe olun”* (Şəhid Sani 2016, I/172).

Şeyx Kaşifül-Ğita (v.1812) özünün “Kəşifül-ğita” kitabında mövzu ilə bağlı geniş bəhs açaraq, vacibi-eyniyə dair təqdim edilən dəlilləri müzakirəyə qoyur və sonda özünün gəldiyi qənaəti belə ifadə edir: “Ən güclü nəzər və son nəticə vacibi-təxyiri hökmünü seçməkdir. Bununla əshabımızdan nəql edilən rəvayətlərdəki əksər dəlilləri həll etmək mümkündür” (Şeyx Kaşifül-Ğita 2009, III/251).

“Sahibül-cəvahir” kimi məşhur olan Şeyx Məhəmməd Həsən Nəcəfi (v.1850) “Cəvahirül-kəlam” kitabında həm haram, həm də vacibi-eyni hökmü verənlərin dəlillərini təqdim edir, onlardakı iradları qeyd edir, imamın qaib olduğu dövrdə Cümə namazının vacibi-təxyiri olduğu yönündə fikir bildirir (Şeyx Nəcəfi 2007, XI/259).

Seyid Xoyi mövzunu daha geniş təhlil edərək Cümə namazının vacibi-eyni olması hökmünün əleyhinə bir neçə irad bildirir. Onları xülasə olaraq belə təqdim etmək mümkündür:

1. Əgər Cümə namazı vacibi-eyni olsaydı, bu, aydın və aşkar olardı, bəzəndə heç bir ixtilaf yaranmazdı. Gündəlik namazlar, Ramazan ayının orucu kimi ibadətlər buna bariz nümunədir. Halbuki ilk dövrlərdə İbn İdris və Səllar kimi alimlər bu namazın qılınmasının, ümumiyyətlə, haram olduğuna dair hökm vermişlər.

2. İmamların, xüsusən də İmam Sadiqin əshabının nümunələrində Cümə namazını qıldıklarına dair heç bir fakt yoxdur. Halbuki bu namazın vacibliyi ilə bağlı rəvayətlərin əksəriyyəti məhz onlar tərəfindən nəql olunur. Əgər

Cümə namazı eyni ilə vacib olsaydı, onlar bunu necə qılmazdılar?! Zürrədən nəql edilən rəvayətdə deyilir: *“İmam Sadiq bizə cümə namazına elə təşviq etdi ki, mən onun həmin namazı qılacağını zənn etdim. Dedim: “Sabah (cümə namazını qılmaq üçün) yanınıza gələkmi?”. Dedi: “Xeyr, məqsədim bunun sizin nəzərinizdə belə olmasıdır”* (Hürr Amili 1994, VII/309).

3. Beş və ya doqquz nəfərin öhdəsindən cümə namazının götürüldüyünə, eləcə də iki fərsəx məsafənin şərt olmasına dair hədis və xəbərlər bunun vacibi-eyni olmadığını göstərir. Əgər bu namaz hər kəsə eyni ilə vacib olsaydı, cümə gününə təsadüf edən Fitr və Qurban bayramı günlərində bayram namazlarının qılınması ilə öhdədən düşməzdi (Şeyx Mürtəza Bürucerdı 2009, XI/22-25).

Məhəmməd Cavad Muğniyə məsələ ilə bağlı rəyini belə ifadə edir: *“Həqiqət budur ki, cümə namazı İmam qaib olduğu dövrdə zöhrlə cümə namazı arasında seçim etməklə vacibi-təxyiridir. Dəlil olaraq İmam Sadiqin Cümə namazı ilə bağlı bu sözünə istinad edir: “Yeddi nəfər toplandıqda və (zərər görəcəklərindən) heç bir qorxuları olmadıqda, onlardan biri imamlıq edər”*. Onun sözündən anlaşılan budur ki, məsum imam tərəfindən təyin edilməyən bir şəxs onlara imamlıq edər. Xüsusən də imamların bu iş üçün bir kəsi təyin etdiyinə dair onlardan bizə heç bir xəbər nəql olunmayıb” (Məhəmməd Cavad Muğniyə 2005, I/275).

Nəticə

İmamiyyə şii fəqihlərinin rəyinə əsasən, insanların iştirakının vacib olduğu Cümə namazı məsum şəxs təşkil etdiyi namazdır. Cümə namazını belə bir şəxs qıldırırsa, orada iştirak etmək də vacibi-eynidir. Məhəmməd peyğəmbər özü bu namazı qılmış, eləcə də Əli ibn Əbu Talib öz xəlifəliyi dövründə cümə namazı qıldırılmış, bölgələrdə bu namazın qılınması üçün imam və qazilər təyin etmişdir. Məsum şəxsin varlığı təqdirində Cümə namazının eynilə vacib olduğuna keçmiş və müasir fəqihlərin heç biri xilaf çıxmamış, məsələ ilə bağlı icma etmişlər.

Məsum imamın qaib olduğu dövrdə həmin namazın hökmü ilə bağlı alimlər arasında fərqli rəylər mövcud olmuşdur. İlk əsr fəqihlərin rəyi, Cümə namazının qılınmasının, əsasən, haram və ya icazəli olduğu yönündə idi. Bu namazı qılmaq səlahiyyətinin imamın və ya onun xüsusi naibində olduğunu qeyd edən alimlər bir kəsin özünü bu məqama təyin etməsinin doğru olmayacağı qənaətində idilər. Həmin dövrün Səllar, Şərif Mürtəza, Əbu Zührə, Şeyx Tusi, Əllamə Hilli kimi məşhur alimləri onun haramlığına dair

hökm vermişlər. Şeyx Tusi və Əllamə Hilli sonradan rəylərini dəyişərək, fəqihin bu namazı qıldıra biləcəyini söyləmişlər.

Fəqihlərin böyük əksəriyyətinin məsələ ilə bağlı nəzərləri isə bu namazın vacibi-eyni və ya vacibi-təxyiri olması yönündədir. X-XIII əsr alimləri arasında mövzu ilə bağlı belə hökmə rast gəlinməyə də, əsasən, XVI əsrdən etibarın bu yanaşma geniş vüsət alaraq günümüzədək davam etməkdədir. Vacib-eyni hökmün verilməsində həmin dövrlərdə İmamiyyə məzhəbinin siyasi cəhətdən təcridcən qüdrət tapması və Səfəvi dövlətinin qurulması əsas rol oynamışdır.

Cümə namazının vacibi-eyni və ya vacibi-təxyiri olması hökmünü müdafiə edənlər mövzu ilə bağlı əhatəli fikirlər səsləndirmiş, bu istiqamətdə müstəqil kitablar qələmə almışlar. İlk dövrlərdən vacibi-eyni hökmünü verən alimlər arasında Şeyx Müfid, Zeynəddin ibn Nurəddin Amili, Məhəmməd ibn Əli Amili, Yusif Bəhrani, Feyz Kaşani, Əbul-Fəth Kərəcuki, İmaməddin Təbəri, Əllamə Məclisi, Hürri Amili və s. alimlərin adlarını qeyd etmək mümkündür.

Cümə namazı ilə zöhr namazı arasında seçim etmə ixtiyarına rüsxət verən vacibi-təxyiri hökmü Şeyx Əbu Səlah Hələbinin, Şeyx Tusinin, Şəhid Əvvəlin, Əllamə Hillinin, Şəhid Saninin, Mühəqqiq Hillinin, Şeyx Əli ibn Hüseyin Kərəkinin, Şeyx Kaşiful-Ğitanın, Şeyx Məhəmməd Həsən Nəcəfinin və s. alimlərin, eləcə də əksər müasir alimlərin rəyidir.

ƏDƏBİYYAT

“Qurani-Kərim”. (1992). (V.Məmmədəliyev və Z.Bünyadovun Azərbaycan dilinə tərcüməsi). “Poliqrafkniqa”. Kiyev. (səh.553.).

Şeyx Hüseyin Əli Müntəziri. (1995). “əl-Bədruz-zahir fi salətil-cüm`əti vəl-müsafir”. III çap. Qum. İran. (səh.13.).

Əbu Mənsur Həsən ibn Yusuf ibn Mütəhhər Əsədi Əllamə Hilli. (1993). “Təzkirətül-füqəha”. I çap. “Sitarə” mətbəəsi. Qum, İran. c.4, (səh.12).

Şeyx Zeynəddin Amili Şəhid Sani. (2016). “ər-Rovzətül-bəhiyyə”. XII çap. “Şəriət” mətbəəsi. Qum, İran. c.1, (səh.239-248).

Fəxrəddin Tərihi. (2007). “Məcməul-bəhreyn”. I çap. Beyrut, Livan. c.3-4, (səh.510).

Mühəbbiddin Seyid Məhəmməd Mürtəza Zübeydi. (1983). “Tacul-ərus min cəvahiril-qamus”. Küveyt. c.20, (səh.458).

Luis Məlüf. (1986). “əl-Müncid fil-luğət”. “Darul-Məşriq” mətbəəsi. Beyrut, Livan. (səh.101).

Şərif Mürtəza. (1985). “Rəsail”. “Seyyidüş-Şühəda” mətbəəsi. Qum, İran. c.1, (səh.272) (304).

İbn Mənzur Məhəmməd ibn Kərim. (1993). “Lisanul-ərəb”. III çap, “Daru Sadir” mətbəəsi. Beyrut, Livan. c.8, (səh.58).

Hayreddin Karaman. (1993). TDV İslâm Ansiklopedisi. c.8, (səh.85).

Əbul-Fərəc Cəmaləddin Əbdürrəhman ibn Əli ibn Məhəmməd ibn Cevzi. (1984). “Zadul-məsir”. III çap. “Məktəbətül-İslami” müəssisəsi. Beyrut, Livan. c.8, (səh.264).

Əbu Əli Fəzl ibn Həsən Təbərsi. (2006). “Məcməul-bəyan fi təfsiril-Quran”. I çap, “Darul-Mürtəza”. Beyrut, Livan. c.10, (səh.8).

Məhəmməd ibn Məhəmməd ibn Numan əl-Bağdadi Şeyx Müfid. (1992). “Məsarruş-şiə”. I çap, “Məhr” mətbəəsi, İran. (səh.49).

Əbu Əli Fəzl ibn Həsən Təbərsi. (2004). “İ lamul-vəra biə`lamil-huda”. (Əli Əkbər Ğəffarinin düzəliş və şərhilərilə). I çap, “Ə`lami”, Beyrut, Livan. (səh.83).

Şeyx Muhəmməd ibn Yaqub Kuleyni. (1986). “əl-Kafi”. IV çap, “İslam kitabları” mətbəəsi, Qum, İran. c.3, (səh.414).

Məhəmməd ibn Həsən Hürri Amili. (2012). “Vəsailuş-şiə”. II çap, “İslami nəşrlər” müəssisəsi. Qum, İran. c.6, səh.649, bab 1, “Cümə namazı” fəslü, hədis 28.

Məhəmməd Cavad Muğniyə. (1996). “əl-Fiqh ələl-məzahibil-xəmsə”. III çap. “İsmailian” mətbəəsi. Tehran, İran. (səh.120).

Seyid Əhməd Musəvi Rövzati. “İcmaatu fūqahəil-imamiyyə”, “əl-Ə’lami” mətbəəsi. Beyrut, Livan. c.2, (səh.124).

Zinəddin ibn Əli Şəhid Sani. (2005). “ər-Rovzətul-bəhiyyətu fi şərhil-lum`ətid-Diməşqiyyə”. “Saminul-hucəc” mətbəəsi, Məşhəd, İran, c.1, (səh.173).

Şeyx Mürtəza Bürucerdı. (2009). “əl-Müstənədu fi şərhi ürvətil-vüsqa”. IV çap. “Ninəva” mətbəəsi. Bağdad, İraq. c.11, (səh.14).

Şeyx Əbu Yə’la Həmzə ibn Əbdüləziz Deyləmi Səllar. (1993). “əl-Mərasimul-ələviyyə fil-əhkamin-nəbəviyyə”. (Seyid Mühsin Hüseyini Əmininin təhqiqilə). “Əmir” mətbəəsi. Qum, İran. (səh.77).

Əbu Mənsur Həsən ibn Yusuf ibn Mütəhhər Əsədi Əllamə Hilli. (2012). “Müxtələfuş-şiə fi əhkamiş-şəriə”. III çap, “İslam yayınları” müəssisəsi. Qum, İran. c.2, (səh.238).

Məhəmməd ibn Məhəmməd ibn Numan əl-Bağdadi Şeyx Müfid. (2008). “əl-İrşad”. II çap, “Muəssəsətu Alil-beyti li-ihayit-turas”. Beyrut, Livan. c.2, (səh.342).

İbn İdris Hilli. (1990). “əs-Sərairul-havi litəhriril-fətava”. “İslami nəşrlər” müəssisəsi. Qum, İran. c.1, (səh.303).

Əbu Mənsur Həsən ibn Yusuf ibn Mütəhhər Əsədi Əllamə Hilli. (2008). “Muntəhəl-mətləb fi təhqiqil-məzhəb”. III çap. “Zibangar” mətbəəsi. Tehran, İran. c.5, (səh.334).

Əbu Mənsur Həsən ibn Yusuf ibn Mütəhhər Əsədi Əllamə Hilli. (2008). “Təzkirətul-fūqəha”. I çap. “Muəssəsətu Alil-beyti li-ihayit-turas”. Qum, İran. c.4, (səh.19).

Şeyx Məhəmməd ibn Həsən Tusi. (1987). “əl-Xilaf”. “İslam nəşrləri” müəssisəsi. Qum, İran, c.1, (səh.626), məsələ 397; “Hikmət” mətbəəsi. Qum, İran. c.1, (səh.233), məsələ 43.

İmam Səccadın duaları. (2001). “Səhifətus-Səccadiyyə”. II çap, “Ə’lami” mətbəəsi, Beyrut, Livan. (səh.232), 150-ci dua.

Şeyx Məhəmməd Rza Müzəffər. (2006). “Üsulul-fiqh”. I çap. “Əzizi” müəssisəsi. Qum, İran. c.1, (səh.67).

Məhəmməd Həsən Qədiri. (1989). “əl-Bəhs fi risalatın əsr”. “İslami yayınlar” mətbəəsi. Qum, İran. (səh.106).

Hadi ibn Mehdi Mühəqqiq Səbzəvari. “Zəxirətul-məad fi şərhil-İrşad”. (elektron kitab versiyası - <http://hz.turathalanbiaa.com/public/1080.pdf>). c.1, q. 2, (səh.566).

Şeyx Yusif Bəhrani. (1993). “Hədaqun-nazirə”. “Darul-Əzva”. Beyrut, Livan. c.9, (səh.346).

Feyz Kaşani. (1981). “əş-Şihabus-saqib”. (Seyid Şəhristaninin kitaba yazdığı əlavə). II çap. “Ə’lami” mətbəəsi. Beyrut, Livan. (səh. 105).

Dr. Əli Rza Feyz. (2007). “əl-Fiqh vəl-ictihad”. (Hüseyn Safinin tərcüməsi). I çap. “Bi`ru Həsən” mətbəəsi. Beyrut, Livan. c.2, (səh.152).

Şeyx Əhməd ibn Məhəmməd Müqəddəs Ərdəbili. (1983). “Məcməul-faidəti vəl-burhan”. Qum, İran. c.2, (səh.361).

Muhəmməd ibn Əbdülfəttah ət-Tənkabuni. (2012). “Salətul-cumuə”. I çap. Kərbəla, İraq. (səh.19).

Şeyx Məhəmməd ibn Həsən Tusi. (1968). “əl-Cüməl vəl-uqud”. “Universitet” (“Daneşgah”) mətbəəsi. Məşhəd, İran. (səh.81).

Şeyx Məhəmməd ibn Həsən Tusi. (1980). “ən-Nihayətu fi mücərrədil-fihi vəl-fətava”. II çap. “Darul-kitabil-ərəbi” mətbəəsi. Beyrut, Livan. (səh.107).

Əbu Mənsur Həsən ibn Yusuf ibn Mütəhhər Əsədi Əllamə Hilli, (1990). “Nihayətul-əhkam fi mərifətil-əhkam”. II çap. “İsmailian” müəssisəsi. Qum, İran, c.2, (səh.14).

Təqiyəddin Əbu Səlah Hələbi. (1996). “əl-Kafi fil-fiqh”. “Bustane kitab” müəssisəsi. Qum, İran. (səh.151).

Nəcməddin Cəfər ibn Həsən Mühəqqiq Hilli. (1986). “əl-Mötəbər”. Qum, İran. c.2, (səh.306).

Məhəmməd ibn Məkki Amili Şəhid Əvvəl. (1998). “Zikraş-şiəti fi əhkamiş-şəriə”. I çap. “Əhli-Beyt” müəssisəsi. Qum, İran. c.4, (səh.104).

Məhəmməd ibn Cəmaluddin Amili Şəhid Əvvəl. (1992). “əd-Durusuş-şər’iyyə fi fiqhil-İmamiyyə”. I çap. “İslam nəşrləri” müəssisəsi. Qum, İran. c.1, (səh.186).

Məhəmməd ibn Cəmaluddin Amili Şəhid Əvvəl. (2004). “Durusun təmhidyyətin fi təfsiri ayatil-əhkami minəl-Qur`an”. I çap. Beyrut, Livan. c.1, (səh.146).

Şeyx Əli ibn Hüseyn Kərəki. (1989). “ər-Rəsail”. (Şeyx Məhəmməd Həssunun təhqiqilə). I çap. “Xəyyam” mətbəəsi. Qum, İran. c.1, (səh.146).

Şeyx Cəfər ibn Xızr Kaşiful-Ğita. (2009). “Kəşiful-ğita ən mübhəmatiş-şəriətil-ğərra”. “Bustane kitab” müəssisəsi. Qum, İran. c.3, (səh. 251).

Şeyx Məhəmməd Həsən Nəcəfi Sahibul-Cəvahir. (2007). “Cəvahirul-kəlam fi şərhi şərail-islam”. “İslam nəşrləri” müəssisəsi. II çap. Qum, İran. c.11, (səh.259).

Şeyx Məhəmməd ibn Həsən Hürri Amili. (1994). “Vəsailuş-şiə”. II çap. “Mehr” mətbəəsi. Qum, İran. c.7, (səh.309), bab 5.

Məhəmməd Cavad Muğniyə. (2005). “Fiqhul-İmamil-Cəfəris-Sadiq”. “Ənsarian” mətbəəsi. Qum, İran. c.1, (səh.275).

Хилал Агамогланов

ПОЛОЖЕНИЯ ПЯТНИЧНОЙ МОЛИТВЫ В ОТСУТСТВИЕ ИМАМА СОГЛАСНО ИМАМИЙСКОМУ МАЗХАБУ

РЕЗЮМЕ

Одним из важных актов поклонения в исламе является пятничная молитва. По мнению шиитских факихов, пятничные молитвы, в которых важно массовое присутствие людей, - это молитвы, организованные безгрешным человеком – пророком или имамом. Ни один из прошлых и настоящих факихов не выступал против этого решения, и все единогласно соглашались с этим.

Учеными высказывались разные мнения относительно проведения этой молитвы в отсутствии имама. По мнению таких великих факихов первых веков, как Саллар, Ибн Идрис, Шарифа Муртаза, Шейха Туси и Аллама Хилли, совершение пятничной молитвы [без имама] считалось запретным (харамом).

Мнение подавляющего большинства факихов имамии было таково, что эта молитва может быть «обязательна и едина» (ваджиб аль-айни) или «обязательна, но по выбору» (ваджиб аль-тахрийи). Некоторые имамийские ученые X-XIII веков постановили, что пятничные молитвы «обязательны и едины» (ваджиб аль-айни), и эта точка зрения преобладала и среди факихов XIV-XVII веков. Постепенный политический подъем имамийского мазхаба и создание государства Сефевидов сыграли ключевую роль в утверждении этого решения. Шейх Муфид, Зайнаддин ибн Нуреддин Амили, Мухаммад ибн Али Амили, Юсиф Бахрани, Файз Кашани, Абул-Фатх Караджуки, Имам ад-Дин аль-Табари, Аллама Меджлис и Хурр Амили были среди ученых, вынесших такое же постановление.

Некоторые факихи средних веков и более позднего периода, в том числе Шейх Тусиб Аллама Хилли, Шейх Абу Салах Халаби, Шахид Сани, Мухаммед ибн Али Амили, Мухаккик Хилли, Шейх Али ибн Хусейн Караки, Шейх Кашифул-Гита и Шейх Мухаммад Хасан Наджафи, которые постановили, что пятничная молитва допустима во время отсутствия имама, приняли решение о том, что молитва «обязательна, но по выбору» (ваджиб аль-тахрийи), которое позволило выбирать между пятничной и полуденной молитвой.

Ключевые слова: пятничная молитва, имам, отсутствие имама (гейбат), запретно (харам), обязательна и едина (ваджиб аль-айни), обязательна, но по выбору (ваджиб аль-тахрийи).

Hilal Agamoglanov

**THE RULING OF THE FRIDAY PRAYER (SALAT AL-JUMU'AH)
ACCORDING TO TWELVER SHIA, IN THE ABSENCE OF IMAM**

ABSTRACT

One of the wajib (obligatory) acts of worship in Islam is the Salat al-Jumu'ah (Friday prayer). According to Shia jurists, Friday prayer, in which participation of people is essential, is a prayer that organized by an infallible person – a prophet or an imam. Making a consensus on this ruling, none of the past and present jurists opposed it.

In general, the ruling of this salat during the occultation period of the infallible Imam is disputable amongst scholars of Imamiyya Shia. Great jurists of the formative period, such as Sallar, Ibn Idris, Sharif Murtaza, Shaykh Tusi, and Allamah Hilli considered the Friday prayer as haram (forbidden).

The vast majority of Imamiyya jurists, however, are of the opinion that this prayer is individual obligation (wajib al-ayni) or optional obligation (wajib al-takhyiri). During the 10-13th centuries there were some Imamiyya jurists who regarded Friday prayer to be individual obligation, but it was a common view especially among the 14-17th century jurists. Gradual political lifting of the Imamiyya sect and foundation of Safavid dynasty during that period have played a key role in this decision. Shaykh Mufid, Zaynaddin bin Nureddin Amili, Muhammad bin Ali Amili, Yusif Bahrani, Fayz Kashani, Abul-Fath Karadjuki, Imamaddin al-Tabari, Allamah Majlisi and Hurr Amili are from the scholars who considered this prayer individual obligation.

Several old jurists, such as Shaykh Tusi, Allamah Hilli, and also Shaykh Abu Salah Halabi, who changed their opinion saying that Friday prayer is permitted in the absence of the Imam, as well as other middle and later period jurists including Shahid Sani, Muhammad bin Ali Amili, Muhaqqiq Hilli, Shaykh Ali bin Hussein Karaki, Shaykh Kashif al-Ghita and Shaykh Muhammad Hasan Najafi decreed that Friday prayer is optional obligation, which allowed to choose between Friday and midday prayers.

***Keywords:** friday prayer, the occultation of Imam al-Mahdi, haram, individual obligation (wajib al-ayni) or optional obligation (wajib al-takhyiri)*

Çapa tövsiyə etdi: f.f.d. Ə.S.Niyazov

A GENERAL LOOK OVER ISMAIL HAKKI BURSEVI AND THE PERIOD THAT HE LIVED

Ahmet Gokhan Ozturk,

Sakarya University, Institute of Social Sciences, PhD student

ahmetgokhanozturk@gmail.com

orcid no: 0000-0003-3039-5034

ABSTRACT

Ismail Hakki Bursevi is a sheikh of Celvetiye sect, a poet and author who gave works on religious subjects. He had lived between 1653 and 1725. This study focuses on the relationship between the life and work of Ismail Hakki and the period that he had lived. This study is in scanning model. The information is taken from historical researches and works written about Ismail Hakki. Ismail Hakki's works in literature and religion fields have been the subject of various research studies. This study however will covered-within the period Ismail Hakki lived. Ismail Hakki actually is from Istanbul, but since he worked in Bursa for a long time, He was known as Bursevi. He received lessons from Osman Fazli Efendi, and learned the methodology of the Celvetian sect. After the death of Osman Fazli, he undertook and held the post of sheikh of the Celvetian sects. The period when Ismail Hakki lived was when the Ottoman Turkish State had entered to a period of stagnation and the beginning of decline. The confusion in this period of time has affected both society and religious institutions. Deterioration started in the madrasahs where education and training activities were carried out and dervish lodges used by the sects for spiritual development and progress. Various schools of thought had intellectual conflicts on issues that did not concern the general public. Ismail Hakki was found in places where there were many scholars and scientists in Istanbul and Bursa. It is stated in sources that his works are over one hundred and twenty. He emphasized the development of religious institutions and the informing of the society during the stagnation and decline period.

Keywords: *Ismail Hakki Bursevi, Celvetiye, Ottoman Period of Stagnation and Decline*

Introduction

Celvetî sheikh, mufessir, poet Ismail Hakki was born in Aydos, which is within the borders of Bulgaria today, in 1653. He has used the pen name of Bursevi since he lived in Bursa for a long time, used Üsküdârî for his residence in Üsküdar for a time and used Celvetî for his affiliation of Celvetiyye sect. He became famous with his Bursevî pen name, uses the following expressions in his research. "Bursa Court Records show that the "Bursevî" pen name is not used for Ismail Hakki. It can be easily guessed that this was given in the last century, -possibly to distinguish it from similar names in other cities-. Besides, we do not have solid information that İsmail Hakki used such a statement for him." In this study, the life of Ismail Hakki, his period and studies will be emphasized. During the preparation of this study, a literature review was conducted. Both the studies on Ismail Hakki and his works and the literature on history were scanned. This study is in scanning model. The fact that it contains historical information in such studies makes the control difficult. In this context, information from different sources was examined.

General Information about the Life of Ismail Hakki

Ismail Hakki's family is from Istanbul and his father, Mustafa Efendi, who has lived in Aksaray district, moved to Aydos when their house was affected by a fire outbreak in Istanbul (Ayni 1945, 12). While his father was still in Istanbul, he had a close relationship with Osman Fazli Efendi, the caliph of Celvetî sheikh Zakirzade Abdullah Efendi. This spirit of Mustafa Efendi has had a great impact on Ismail Hakki's upbringing (Yılmaz 1984, 240, 241). From a young age, he took lessons from various teachers in different cities. He has attended the courses of Osman Fazli Efendi from Atpazarı for a while. Osman Fazlı also has taught Ismail Hakki about the rules and conventions of Celvetî sect. He studied the apparent and western sciences there too (Namlı 2001, 39).

After his education, of Ismail Hakki started the act of showing the true path action - that started in 1675 and lasted until his death - which has covered a period of fifty years in his life. In this process, Ismail Hakki carried out four different services together; as a teacher, guardian, murshid and as an author (Yıldız 1976, 109). Ismail Hakki started his activities in Skopje in 1675 at the request of the sheikh. He stayed in Skopje for up to six years. In 1681, he came to Köprülü with the designation of his sheikh, and from there he came to

his third designation place, Ustursica in Rumelia in 1682 and served there until 1685 (Ayni 1945, 15-20). Ismail Hakki was appointed to Bursa in 1685 upon the death of Osman Fazli's caliph Sunullah Efendi in there (Yurtsever 2000, 8).

In that period of time, Bursa was a city with plenty of scholars and sheikhs. It has required to take courage to work there always. Although the Turks came to Anatolia before, their systematic settlements started in the time of the Great Seljuk Empire. Bursa has joined to the Turkish territory during the Ottoman Empire. Since then, it has been an important center in terms of education and science. Following the conquest of Bursa, Orhan Gazi started the development activities quickly and had added vitality to the city's scientific and cultural life by adding two madrasas to the many socio-cultural institutions he had founded. He had the first madrasah built in Hisar and the other next to Orhan Mosque (Hızlı 1998, 15). Scientists, thinkers and sheikhs came to Bursa from other cities of Anatolia, Central Asia, India, Balkans, Egypt, etc. places where Turks lived and served. Bursa was one of the leading centers among the Ottoman cities in terms of the convenience of economic activities such as manufacturing and trade. Due to being an important trade center between east and west, there were always foreign traders in Bursa besides domestic traders. Also, the number of people dealing with different crafts was not low (Karataş 2006, 54-87).

By following the advice of his sheikh, Ismail Hakki had gone to Bursa. He had started preaching in the mosques in there. By collecting the lessons he had taught at Bursa mosques, he began to write the Quran commentary called "Ruhu'l Beyân". Apart from this, he had written other works in various fields too (Namlı 2001, 103). On the one hand, he had continued to serve as the caliph of the Celvetî sect and on the other hand he had gone to Istanbul for a certain period of time to visit his sheikh. Atpazarlı Osman Fazli was exiled to Magosa in July 1690 by grand vizier Köprülü Mustafa Pasha. A few months after the exile, Ismail Hakki is invited by Fazli to come to Famagusta. The reason for this invitation was that Fazli's handing over the sheikhdom of the Celvetian Order to him. He had returned to Bursa approximately five months after his departure to Famagusta (Bursevî 2000, 29). With the sign of his master, he had taken over as a new sheikh of the Celvetî sect shortly after his return. With this development, Bursevî had speeded up the expanding of his sect (Söğüt 2007, 8).

Celvetî sect was founded by Aziz Mahmud Hudayi and had started to develop in a very short time. Especially in the 18th century, it had entered into a very rapid development process in Istanbul, Bursa, Balıkesir, Edirne and the

Balkans. As a result of this development, sect had increased its influence considerably (Ünal 2012, 91). Celvetiyye had risen during the time of Üftâde and lived its summit period with Hüdâyî. While Aziz Mahmud Hüdâyî was alive, he had up to hundreds of thousands of disciples, including tens of thousands in İstanbul. In Bursa, which is the second center of Celvetiyye, the sect had continued its reputation for centuries both through the grandchildren of Üftâde and the sheikhs like Ismail Hakki. Celvetiyye is not very common except Anatolia and Rumelia (Ünal 2012, 91-104).

It has seen that, in addition to the works of Ismail Hakki's preaching and sect duties, with the call of Sultan Mustafa the II. he had joined to the second Austrian expedition for moral support duty in 1696, and to third Austrian expedition, in 1698 with the same duty (Bursevî 2015, 15). Ismail Hakki had gone on pilgrimage twice in 1700 and 1712. During these travels he had stayed for a while in Damascus and Cairo. When he had returned to Istanbul, he had given sermons in Üsküdar Ahmediye Mosque for a while and went to Tekirdağ in 1714 and had been busy by spreading his sect for three years. İsmail Hakki, who returned to Bursa from Tekirdağ again, in the same year in 1717, he went to Damascus to visit the tomb of Muhyiddîn Arabî, whom he expressed great respect in his works. He stayed here for three years, during this time he had exchanged ideas with scientists (Ayni 1945, 70-75).

Ismail Hakki had returned to his homeland, which he longed for, in 1720 and stayed in Üsküdar for three years and settled in Bursa for the last time in 1723. He has spent some money and the last two years of his life for the mosque and its outbuildings - still open for worship. Ismail Hakki was busy with writing his works until his death and died in 1725 (Muslu1994, 14).

The Period of Ismail Hakki

While considering the Ottoman Empire society where Ismail Hakki has lived, it can be seen that Turks had deep-rooted institutions and management analyzes ranging from Central Asia to the Seljuks and to the Ottomans. Until 19th century, Ottoman had an understanding of a state which protected its subjects against to the state, communities and other individuals with its administrative, political, social and economic power, stability and traditional and institutionalized ecclesiastical and customary law. Ottoman also had put production, consumption, distribution into order with the same perspective of a state (Kodaman 2007, 1-24). Until 17th century, Europeans tried to prevent Turks from coming to Anatolia and from the Balkans to Europe, but they had

been unsuccessful in this period. However, after this century, Turks became defensive due to losing land and declining against the West. The 17th century is a period in which riots caused by various reasons all over the world had experienced intensely. The Ottoman Empire had started to lose its former power and lose land in this period. This bad situation, which the state had fallen into, unavoidably affected the people and institutions negatively (Başol-Düzbakar 2009, 1-14).

Ismail Hakki had lived in a period (1653-1725) when the Ottoman Empire had entered a period of decline with the Treaty of Karlofcha. During his time, five sultans had changed the reign (Uzunçarşılı 1988, 588-589). These five sultans were Mehmet IV (1648-1687), Solomon II (1687-1691), Ahmed II (1691-1695), Mustafa II (1695-1703) and Ahmed III (1703-1730) respectively. The period of Mehmed IV had passed with the contention of the validated sultans and the guidance of the grand viziers. During this period, the state had been at war in Crete and Dalmatia. During these turmoil, the Venetian Navy had surrounded the Dardanelles. The economic structure of the state has deteriorated considerably and had caused the value of the coin to decrease. With the effect of all these, whether in the capital or in Anatolia, many revolts had started (Uzunçarşılı 1988, 240). Before and after the 2nd Vienna Defeat, all-round wars deteriorate the internal state of the state in all respects, the people were crushed under extraordinary taxes, many villages were emptied, the military and ammunition supply for the war became impossible, and the rebellion of the Christian subject in Rumelia increased. attempts, the presence of some uprisings on the sides of Baghdad and Basra formed the basis of the Karlofça Treaty (Özcan 2001, 504-507). It is accepted that the Ottoman Empire entered a period of decline, as there was a large-scale loss of land.

Looking at the religious and general thought events of the 17th century, some events come to the fore. The Kadızâdel movement, influenced by the ideas of Ibn Taymiyya and Birgivi, who belongs to his school; described some customs and practices that emerged after the Prophet's period as bidids and strongly rejected them. The discussions between Kâdızâde Mehmed Efendi and the well-known 17th century Halvetî sheikh Abdülmecid Sivâsî, which started at an intellectual level, paved the way for developments that would affect the main institutions of the state in addition to social and religious life (Çavuşoğlu 2011, 100-102). The topics addressed in the mosque sermon chairs and meetings were not directly related to the life of the individual, some of them were related to the past events.

During this period, the clergy began to discuss a number of issues that had little or no scientific value, so they accused each other and felt grudge. According to Coshkun, the discussions between the Century and the Classical Period and the Modernists, Ottoman away from the society. XVII century has created the intellectual and scientific content of the culture of uppers.. Therefore, scientific satisfaction and intellectual level, scientific and literary studies, which were shaped in accordance with the classification of fiqh, could not be updated in practical concerns and became stagnant (Cořkun, 2013). These discussions were mostly in Istanbul and its surroundings and very rarely found in other cities. Just like the fact that such movements have generally occurred in depressed social and political conditions in the history, the Kadızâdeliler movement has also been confused by the Ottoman Empire in the 17th century, weaknesses in the central administration, increasing economic disorders, constant wars with Europe and Iran and loss of land, intense population movements and had the opportunity to be born and developed in an environment of instability, such as riots (Çavuřođlu 2011, 100-102). Religions have contributed significantly to the education and development of humanity. Divine religions have taken their basic principles and teachings from written sources, that is, scriptures, and offered a new perspective to humanity (řanver, Sarıtunç, Erakkuř, Mustafayev 2017, 86). For example, Islam has set norms for the happiness of individuals and communities; They have teachings that will lead people to moral life. There are many verses in the Quran that will make people think. There have been developments in the history of Islam, from business life to military, scientific research, and thought life, and it has been the subject of educational institutions. However, at that time, many sciences were started to be liquidated in madrasahs, and some of them were seen as bigotry.

During this period, many Sufi men were sent into exile due to their conversation and guidance. However, many false sheikhs and dervishes were misleading the emerging people (Ayni 1945, 7). For this reason, in the works of Ismail Hakki Bursevi, especially in Ruhul Beyân, there are advice and objections to both statesmen and howl and the false sheikhs (Akçe 2008, 13). As in many areas, the state paused and entered the decline period caused negativities both in madrasahs and lodgings. Despite the efforts of Ismail Hakki and others, there was no desired development in the institutions. Ismail Hakki wrote informative works on religious issues. He has produced literary works in both prose and poetry style. It has become an integral element of many of his works on religious and mystical grounds (Yurtsever 2001, 107). Among Scholars and Sheikhs during the Ottman period, Ismail Hakkı Bursevi

is known for the abundance of his works. Considering his lost works, it can be said that the works were around 120 works. (<http://teis.yesevi.edu.tr/>) Ismail Hakki is composer. He composed some works of his own and Aziz Mahmud Hüdâyî (Yurtsever 2001, 107). On the other hand, he continued his education activities and guidance.

Conclusion:

Ismail Hakki lived in the Ottoman Empire between 1653 and 1725. To distinguish it from other people with the same name, "Bursevi" was put in front of its name. He has taken lessons from many people from a young age. One of the people who had the most impact on it was Atpazarlı Osman Fazlı Efendi. Ismail Hakki is a member of the Celvetiye sect. Before the death of Osman Fazlı Efendi, he left the leadership of celvetiye sect to Ismail Hakki. Ismail Hakki worked in Balkan cities, Istanbul, Bursa and Tekirdağ. He also visited Cyprus, the Middle East and Egypt. He preached and shared information with other intellectuals. The period he lived was the period of stagnation and decline of the Ottoman State. Many problems have arisen in the functioning of the state and social structure. In this period of confusion, a movement (Kadizadeli) which tied every problem away from religion and saw many practices, and a group (Sivasis) emerged in the 17th century, Issues were not directly related to individual and community life. Belief systems as a system of thought, offers sense of worship. There may be various school approaches within the belief systems. There are propositions about the individual itself and his relationship with other entities. It has a system that covers human-god, human-human, human-environmental relations. Members try to fulfill the teachings of their belief systems with their free will. There may be various school approaches within beliefs systems. When the general social system is good, the institutions are functioning appropriately. However relations between institutions also deteriorate during the times of great depression. Some institutions including those who belong to a religious school, may want to influence on other institutions and administration. Ismail Hakki instead of being directly involved in conflicts among the statement, He preferred to convey right knowledge to the public in this period. The literary aspect of the Ismail Hakki was strong, he was interested in music and he had compositions. He preached and produced many written works. Thus, he continued his guidance activities

REFERENCES:

Akçe Z. (2008). İsmail Hakkı Bursevî'nin Tuhfe-i Recebiyye Adlı Eseri, Unpublished Doctoral Dissertation, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa.

Ayni M.A. (1945). Türk Azizleri, İsmail Hakkı Bursalı ve Ruhü'l-Beyan Müellifi, İstanbul: Marifet Basımevi.

Başol S. Düzbakar Ö. (2009). 17. Yüzyılda Bursa'da Eğitim-Öğretim Hizmetlerine Yönelik Vakıflar, Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, 22 (1), (1-14).

Bursevî İ.H. (2015). Ruhul Beyân Kur'ân Meali ve Tefsiri, (çev.). H. Kamil Yılmaz ve diğeri, İstanbul: Erkam Yayınları.

Bursevî İ.H. (2000). Üç Tuhfe Seyr-i Süluk, (haz.) M. Ali Akidil- Şeyda Öztürk, İstanbul: İnsan Yayınları.

Coşkun C. (2013). XVII. Yüzyıl Osmanlı'da İktidar-Bilim İlişkisi, Atatürk Üniversitesi Türkiyat Arařtırmaları Enstitüsü Dergisi [TAED] (50), (229-240).

Çavuşođlu S. (2001). "Kadızedeliler", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (24), Ankara: TDV Yayınları.

İslamođlu A.H. (2011). Sosyal Bilimlerde Arařtırma Yöntemleri, İstanbul: Beta Yayınları.

Karataş A.İ. (2006). XVIII. Yüzyılda Bursa Halkının Ekonomik Yapısı. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 15 (2), (54-87).

Kodaman B. (2007). Osmanlı Devleti'nin Yükseliş ve Çöküş Sebeplerine Genel Bakış. Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, (16), (1-24).

Hızlı M. (1998). Osmanlı Klasik Döneminde Bursa Medreseleri. İstanbul: İz Yayınları.

Hızlı M.(2004). Bursa Mahkeme Sicillerine Göre Bursevî'nin Ailesi, Tekkesi ve Vakıfları, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 13 (2), (1-14).

Muslu R. (1994). "İsmail Hakkı Bursevî ve Temâmu'l Feyz Adlı Eseri tahlili ve tahkiki". Unpublished Master's Thesis Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Namlı A. (2001). "İsmail Hakkı Bursevi " hayatı, eserleri ve tarikat anlayışı. İstanbul: İnsan Yayınları.

Namlı A. (2001). “İsmail Hakkı Bursevî ”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (23), Ankara: TDV Yayınları.

Özcan A. (2001). “Karlofça Antlaşması”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (24), Ankara: TDV Yayınları.

Söğüt E. (2007). “İsmail Hakkı Bursevî'nin kenz-i mahfi risâlesi muhteva ve tahlili”. Master's Thesis, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Şanver M., Sarıtunç B., Erakkuş Ö., Mustafayeva L. (2017). Din, Ahlâk Ve Değerler Eğitimi Açısından Türk Kültüründeki Eğitim Anlayışlarıyla Farklı Alternatif Eğitim Anlayışları Arasında Bir Mukayese, *Social Sciences Studies Journal*, 3(6), (884-893).

Uzunçarşılı İ.H. (1988). *Osmanlı Târîhi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Ünal M. (2012). Tasavvuf Tarihi İçinde Celvetilik. *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2012 (26), (91-104).

Yıldız S. (1976). “Türk Müfessiri İsmail Hakkı Bursevî'nin Hayatı”, *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* (1), (103-126).

Yılmaz K. (1984). *Azîz Mahmûd Hüdâyî ve Celvetiyye Tarîkatı*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

Yurtsever M. (2000). *İsmail Hakkı Bursevî Divan*, Bursa: Arasta Yayınları.

Yurtsever M. (2001). “İsmail Hakkı Bursevî ”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (23), Ankara: TDV Yayınları.

<http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/hakki-bursali-ismail-hakki-bursevi>

Əhməd Gökhan Öztürk

İSMAİL HAQQI BURSƏVİNİN HƏYATI VƏ YAŞADIĞI DÖVRƏ BAXIŞ

XÜLASƏ

İsmail Haqqı Bursəvi dini mövzularda çoxlu əsərlər qələmə almış şair və Cəlvətiyyə təriqətinin şeyxidir. O, 1653-1725-ci illəri əhatə edən bir dövrdə yaşamışdır. Tədqiqat İsmail Haqqı Bursəvinin həyat və yaradıcılığı ilə yaşadığı dövr arasındakı əlaqəni araşdırır. Tədqiqatda sorğu modelindən istifadə edilmişdir. Məlumatlar, tarixi araşdırmalar və İsmail Haqqının həyat və yaradıcılığı haqqında yazılmış əsərlərdən əldə edilmişdir. İsmail Haqqının ədəbiyyat və din haqqında qələmə aldığı əsərlər müxtəlif elmi tədqiqatların mövzusu olmuşdur. Tədqiqat İsmail Haqqının yaşadığı illəri əhatə edir. İsmail Haqqı əslən İstanbuldan olmuşdur. Lakin uzun illər Bursada yaşadığı üçün Bursəvi olaraq adlandırılmışdır. O, Osman Fəzli əfəndidən dərslər almış, ondan Cəlvətiyyə təriqətinin qaydalarını öyrənmişdir. Osman Fəzlinin vəfatından sonra Cəlvətiyyə təriqətinin şeyxi vəzifəsini üzərinə götürmüşdür. İsmail Haqqının yaşadığı illərdə Osmanlı dövləti artıq durğunluq dövrünə qədəm qoymuş və tənəzzülün başlanğıcında idi. O dövrdə yaşanan iğtişaşlar həm cəmiyyətə həm də dini qurumlara öz mənfi təsirini göstərmişdir. Təlim-tədris fəaliyyətlərinin həyata keçirildiyi mədrəsələr və təriqətlərin dini məqsədlər üçün istifadə etdiyi təkkələr tənəzzül etməyə başlamışdı. Bütün ictimaiyyəti maraqlandırmayan mövzularda fərqli fəlsəfi məktəblərin nümayəndələri arasında fikir ayrılıqları baş verirdi. İsmail Haqqı İstanbul və Bursada bir çox mütəfəkkir və elm adamlarının toplaşdığı yerlərdə olmuşdur. Mənbələr onun yüz iyirmidən artıq əsər qələmə aldığını göstərir. İsmail Haqqı tənəzzül dövründə dini qurumların inkişafında və cəmiyyətin maarifləndirilməsində mühüm rol oynamışdır.

Açar sözlər: İsmail Haqqı Bursəvi, Cəlvətiyyə, Osmanlı tənəzzül dövrü

Ахмед Гекхан Озтурк

ВЗГЛЯД НА ЖИЗНЬ И ЭПОХУ ИСМАИЛА ХАККИ БУРСАВИ

РЕЗЮМЕ

Исмаил Хакки Бурсави – поэт, написавший множество произведений на религиозные темы и шейх тариката Джалватия. Он жил в период, охватывающий 1653-1725 годы. В статье исследуется связь между жизнью и творчеством Исмаила Хакки Бурсави и его эпохой. В статье используется модель опроса. Информация получена из исторических исследований и произведений о жизни и творчестве Исмаила Хакки Бурсави. Труды Исмаила Хакки о литературе и религии стали темой для различных научных исследований. Исследование охватывает годы проживания поэта. Исмаил Хакки был родом из Стамбула. Долгое время он проживал в Бурсе, в связи с чем его звали Бурсави. Он учился у Османа Фазли Эфенди, изучил правила тариката Джалватия. После смерти Османа Фазли он был назначен шейхом тариката Джалватия. В эпоху Исмаила Хакки Османская империя вступила в эпоху застоя и находилась на начальном этапе распада. Беспорядки того периода оказали негативное влияние как на общество, так и на религиозные структуры. Теккие, используемые медресе, где осуществлялась учебно-образовательная деятельность, и тарикатами, для религиозных целей, находились на этапе распада. Между представителями различных философских школ происходили разногласия на темы, не интересующие все общество. Исмаил Хакки побывал в местах сбора многих мыслителей и научных деятелей Стамбула и Бурсы. Согласно источникам он является автором более ста двадцати трудов. Исмаил Хакки сыграл важную роль в развитии религиозных структур и просвещении общества в период упадка.

Ключевые слова: Исмаил Хакки Бурсави, Джалватия, период распада Османской империи

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

“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 anonimliyi 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 göstərilməlidir.

9. Məqalənin elektron nüsxəsi redaksiyanın aşağıdakı poçt ünvanına göndərilməlidir: jurnal@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 edənin adı və soyadı); nəşr yeri; nəşriyyatın adı.

12. Məqalələrdə son 5-10 ilin elmi məqalələrinə, monoqrafiyalarına və digər etibarlı mənbələrə də müraciət olunmalıdır.

13. Məqalənin ümumi həcmi 6-15 səhifədən ibarət olmalıdır.

14. Elmi araşdırmaların yazılma üsullarına uyğun, beynəlxalq standartlara cavab verən məqalələrdə giriş, nəticə və ən azı, 2 (iki) yarımbaşlıq olmalıdır.

15. Müəllif məqalənin keyfiyyətinə, göstərilən faktların həqiqiliyinə və digər məlumatlara görə cavabdehlik daşıyır.

16. Hər bir məqalədə UOT indekslər və ya PACS tipli kodlar göstərilməlidir.

“Din araşdırmaları” jurnalı 2020-ci ildən AAK tərəfindən fəlsəfə və psixologiya üzrə elmi məqalələrin dərc olunması tövsiyə edilən dövrü elmi nəşrlərin siyahısına daxil edilib.

Publication guidelines for the Journal of Religious Studies

The Journal of Religious Studies is published biannually in accordance with the requirements of the Higher Attestation Commission under the President of the Republic of Azerbaijan for academic journals as well as international standards in this field. The editorial board consists of local as well as international academics from different countries such as Turkey, Russia, Iran and Switzerland. Peer reviewers' anonymity is protected. The journal publishes articles on religion, philosophy, psychology, sociology and other fields written by both local and international scholars.

Publication guidelines for the journal are as follows:

1. Manuscripts should be prepared in accordance with the publication rules of the Higher Attestation Commission (HAC) and Azerbaijan Institute of Theology.
2. Articles submitted for publication should be a new research that are previously unpublished.
3. Author's name, affiliation and e-mail address should follow the title of the article.
4. The abstract and keywords should be written beneath the author's name at least in three languages (English, Russian and the language of the article). The word count for summaries is 200-250. Abstracts should display titles of articles and author names fully. Abstract and keywords should precede the introduction. Translations of abstracts should follow the reference list.
5. Abstracts written in different languages should be the same as the original and should coincide with the content of the article. They should highlight the findings, novelty and importance of the article.
6. The text of the article should be in A4 paper size, Times New Roman, 12 pt font size, with single space. The left margin should be 3 cm and right margin 1 cm. Top and bottom margins should be 2 cm.
7. Articles can be written in Azerbaijani, Turkish, English, Russian as well as Arabic and should have one hard copy (electronic forms on CD).
8. The article and the review by an academic expert should be submitted in person by the author to the editorial office (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan, Baku, AZ1141, Ahmad Jamil 41A). The author should write the submission date and sign the paper before submission.

9. Articles should be sent to jurnal@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

“Религиоведческие исследования” АИТ

В соответствии с требованиями, предъявляемыми Высшей аттестационной комиссией (ВАК) при Президенте Азербайджанской Республики к научным журналам, и международными стандартами, журнал «Религиоведческие 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 New Roman» в одном экземпляре (также в электронном виде на компакт-диске).

7. Журнал «Религиоведческие 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 Джамилы 41А). Рукопись статьи в обязательном порядке подписывается автором, также указывается дата представления статьи в редакцию.

9. Электронный экземпляр статьи необходимо прислать на электронную почту jurnal@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 «Религиоведческие исследования» с 2020 года включен ВАК в список периодических научных изданий, рекомендованных к публикации научных статей в области философии и психологии.

“Din Arařtırmaları” Dergisi Makale Yazım Kuralları

Azərbaycan İlahiyat Enstitüsü'nün (Aİİ) “Din Arařtırmaları” dergisi Azərbaycan Cumhurbaşkanlığı yanında Ali Attestasiya Komissyonu'nun (AAK) süreli akademik dergiler için belirlediđi ölçütler doğrultusunda ve uluslararası standartlar uyarınca yılda iki kez yayınlanmaktadır. Derginin yayın kurulu üyeleri Azərbaycan, Türkiye, Rusya, İran ve İsviçre'de çalışan etkili bilim adamlarıdır. Makalelere ilişkin deđerlendirme raporları derginin hakem kurulu tarafından yapılmaktadır. Makaleyi deđerlendiren hakem kurulu üyelerinin isimleri Derginin yayın ilkeleri geređi gizli tutulur. Aİİ Din Arařtırmaları dergisinde ilahiyat, felsefe, psikoloji, sosyoloji ve b. alanlarda yerli və yabancı akademisyenlerce yazılan makaleler yayınlanmaktadır.

“Din Arařtırmaları” dergisinin makale yazım kuralları şöyledir:

1. Dergi için takdim edilen makaleler Azərbaycan Cumhurbaşkanlığı yanında Ali Attestasiya Komissyonu'nun (AAK) süreli bilimsel yayınlara ilişkin yönergesinde belirtilen ölçütler ve Azərbaycan İlahiyat Enstitüsü'nün makale yazım kuralları uyarınca hazırlanması gerekir.

2. Basım için dergiye takdim edilen akademik çalışmanın daha önce hiç bir dergide yayınlanmamış olması gerekir.

3. Makalenin ilk sayfasında makale adı, yazar adı, çalıştığı kurum ve iletişim bilgisi (e-mail ve ya telefon) belirtilmelidir.

4. Makalenin özeti ve anahtar kelimeleri (biri makalenin ve özeti yazıldığı dil olmakla) en az 3 (üç) dilde (makalenin yazıldığı dil, Rus ve İngilizce) olmalıdır. Özetlerin 200-250 kelime civarında olması gerekir. Her üç dildeki özetde yazarın adı və soyadı açıkca belirtilmelidir. Ayrıca, makalenin yazıldığı dildeki özet ve anahtar kelimeler makalenin giriş bölümünden önce, yabancı dildeki özet ve anahtar kelimelere ise makalenin sonunda kaynakçadan sonra yer verilmesi gerekmektedir.

5. Makalenin yabancı dillerdeki özetleri konu geređi aynı içerikte olmalı, konuya ilişkin araştırmanın önemi ve yazarın araştırma sonucu geldiđi sonuç ve iddialar ana hatlarıyla özet kısmında açıkca belirtilmelidir.

6. Makale metni “A4” formatında, “12” ölçütlü harflerle, yukarıdan ve aşağıdan 2 sm, soldan 3 sm, sağdan 1 sm aralıklarda, 1 sm boşluk bırakılarak, “Times New Roman” yazı karakterinde olmalıdır.

7. “Din Arařtırmaları” Dergisi Azərbaycan, Türk, Rus, İngiliz ve Arap dillerinde bilimsel yayın yapmaktadır.

8. Makale akademik karyeri olan bir akademisyenin makaleye ilişkin raporu ile birlikte yazar (yalnız yerli akademisyenler) tarafından editörlüye

(Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü, AZ1141, Ahmed Cemil, 41A, Azerbaycan, Bakü) ulařtırılması gerekir.

9. Ayrıca makale derginin e-posta adresine (jurnal@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. Örneęin: (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 veya 3 diye belirtilmelidir. Örneęin: (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 gereęince řu řekilde hazırlanmalıdır: Müellifin soyadı ve adı; parantez içerisinde eserin basım tarihi ve eęer bir müellifin aynı tarihte iki ve daha fazla eseri basılmışsa, yapılan numaralandırmalar belirtilmeli; ardından kitap; makale; sempozyum ve dięerlerinin tam adı (eęer varsa, evirenin adı ve soyadı); baskı yeri ve yayın evinin adı belirtilmelidir. Makaleler tırnak içinde ve dergide yer aldıęı sayfa aralıkları gösterilerek belirtilmelidir.

12. Makalede konuya iliřkin son 5-10 yılın ilmi çalıřmalarına (makale, kitap 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 nitelięi, bulgu ve önerilerin özgünlüęü, arařtırmanın önemini gösteren sonuçlar, kuram ve uygulamaya yönelik öneriler açısından elde edilen verilerin orijinallięini taahhüt etmeli ve bulguların dięer arařtırmaların bulguları ile uyumu veya farklılıęını açık bir řekilde ortaya koymalı ve temellendirmelidir.

16. Her bir makalede UOT indeksler veya PACS tipli kodlar gösterilmesi gerekir.